

**COLEÇÃO  
COMUNICAÇÃO  
E ESTUDOS  
CULTURAIS**

**INCURSÕES E TRAVESSIAS  
CULTURAIS PARA PENSAR  
O CAMPO DA COMUNICAÇÃO**

**Robéria Nádia Araújo Nascimento  
Verônica Almeida de Oliveira Lima  
(Organizadoras)**



## Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antonio Guedes Rangel Junior | *Reitor*

Prof. Flávio Romero Guimarães | *Vice-Reitor*



### Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Luciano Nascimento Silva | *Diretor*

Antonio Roberto Faustino da Costa | *Editor Assistente*

Cidoval Moraes de Sousa | *Editor Assistente*

#### Conselho Editorial

Luciano Nascimento Silva (UEPB) | José Luciano Albino Barbosa (UEPB)

Antonio Roberto Faustino da Costa (UEPB) | Antônio Guedes Rangel Junior (UEPB)

Cidoval Moraes de Sousa (UEPB) | Flávio Romero Guimarães (UEPB)

#### Conselho Científico

Afrânio Silva Jardim (UERJ) | Jonas Eduardo Gonzalez Lemos (IFRN)

Anne Augusta Alencar Leite (UFPB) | Jorge Eduardo Douglas Price (UNCOMAHUE/ARG)

Carlos Wagner Dias Ferreira (UFRN) | Flávio Romero Guimarães (UEPB)

Celso Fernandes Campilongo (USP/ PUC-SP) | Juliana Magalhães Neuwander (UFRJ)

Diego Duquelsky (UBA) | Maria Creusa de Araújo Borges (UFPB)

Dimitre Braga Soares de Carvalho (UFRN) | Pierre Souto Maior Coutinho Amorim (ASCES)

Eduardo Ramalho Rabenhorst (UFPB) | Raffaele de Giorgi (UNISALENTO/IT)

Germano Ramalho (UEPB) | Rodrigo Costa Ferreira (UEPB)

Glauber Salomão Leite (UEPB) | Rosmar Antonni Rodrigues Cavalcanti de Alencar (UFAL)

Gonçalo Nicolau Cerqueira Sopas de Mello Bandeira (IPCA/PT) | Vincenzo Carbone (UNINT/IT)

Gustavo Barbosa Mesquita Batista (UFPB) | Vincenzo Militello (UNIPA/IT)

#### Expediente EDUEPB

Erick Ferreira Cabral | *Design Gráfico e Editoração*

Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes | *Design Gráfico e Editoração*

Leonardo Ramos Araujo | *Design Gráfico e Editoração*

Elizete Amaral de Medeiros | *Revisão Linguística*

Antonio de Brito Freire | *Revisão Linguística*

Danielle Correia Gomes | *Divulgação*



Editora indexada no SciELO desde 2012



Editora filiada a ABEU

#### EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500

Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: [eduepb@uepb.edu.br](mailto:eduepb@uepb.edu.br)

**ROBÉRIA NÁDIA ARAÚJO NASCIMENTO**  
**VERÔNICA ALMEIDA DE OLIVEIRA LIMA**

(Organizadoras)

**Incursões e travessias culturais  
para pensar o campo da  
comunicação**



Campina Grande - PB  
2019



## Estado da Paraíba

João Azevêdo Lins Filho | *Governador*  
Ana Lúcia Costa Feliciano | *Vice-governadora*  
Nonato Bandeira | *Secretário da Comunicação Institucional*  
Aléssio Trindade de Barros | *Secretário da Educação e da Ciência e Tecnologia*  
Damião Ramos Cavalcanti | *Secretário da Cultura*

## EPC - Empresa Paraibana de Comunicação

Naná Garcez | *Diretora Presidente*  
William Campos | *Diretora de Mídia Impressa*  
Alexandre Macedo | *Gerente da Editora A União*  
Maria Eduarda Santos | *Diretora de Rádio e TV*



BR 101 - KM 03 - Distrito Industrial - João Pessoa-PB - CEP: 58.082-010

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

I37 Incursões e travessias culturais para pensar o campo da comunicação [Livro eletrônico]. / Robéria Nádia Araújo Nascimento, Verônica Almeida de Oliveira Lima (Organizadoras). – Campina Grande: EDUEPB, 2019. 000 Kb. - 226 p.: il.

**ISBN --- 9787-85-7879608-2 (E-book)**

1.Comunicação social. 2.Informática e Comunicação. 3.Empoderamento social. 4. Mídias sociais e política. I. Nascimento, Robéria Nádia Araújo (Organizadora). II. Lima, Verônica Almeida de Oliveira (Organizadora).

21. ed.CDD 302.2

---

Ficha catalográfica elaborada por Heliane Maria Idalino Silva – CRB-15ª/368

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.



## **COLEÇÃO COMUNICAÇÃO E ESTUDOS CULTURAIS**

### **CONSELHO EDITORIAL:**

Profa. Dra. Ada Kesea Guedes Bezerra (DECOM/UEPB)

Profa. Dra. Robéria Nádia Araújo Nascimento (DECOM/UEPB)

Prof. Dr. Rostand de Albuquerque Melo (DECOM/UEPB)

Profa. Dra. Verônica Almeida de Oliveira Lima (DECOM/UEPB)

### **CONSELHO CIENTÍFICO:**

Profa. Dra. Anabela Fernandes Guedes (ESTGL/PORTUGAL)

Prof. Dr. Antônio Clarindo Barbosa de Souza (PPGH/UFCG)

Profa. Dra. Elizabeth Christina de Andrade Lima (PPGSC/UFCG)

Prof. Dr. João Ademar de Andrade Lima (CESED/UNIFACISA)

Prof. Dr. Joaquim José Jacinto Escola (UTAD/PORTUGAL)

Profa. Dra. Manuela Raposo-Rivas (UVIGO/ESPANHA)

Profa. Dra. M<sup>a</sup> Esther Martínez Figueira (UVIGO/ESPANHA)

Prof. Dr. Sebastião Faustino Pereira Filho (UFRN)



# SUMÁRIO

## **APRESENTAÇÃO, 9**

*Robéria Nádia Araújo Nascimento  
Verônica Almeida de Oliveira Lima  
(Organizadoras)*

## **MOVIMENTOS SOCIAIS NO CONTEXTO DA CIBERCULTURA: RUMO AO DISCURSO CONTRA-HEGEMÔNICO CONVERGENTE, 13**

*Antônio Simões Menezes*

## **MÍDIA E POLÍTICA NA ERA DA CONEXÃO: SOCIABILIDADE E INTERATIVIDADE NO SILÊNCIO DAS REDES, 35**

*Verônica Almeida de Oliveira Lima  
Rostand Albuquerque Melo*

## **A BELA, RECATADA E DO LAR E A MARIA LOUCA, OU DE COMO A MÍDIA MANIPULA A NOTÍCIA, 57**

*Elizabeth Christina de Andrade Lima*

## **ECOS DO SAGRADO: SUBJETIVIDADES E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS DO CANDOMBLÉ À LUZ DA TELEFICÇÃO, 85**

*Robéria Nádia Araújo Nascimento*

**A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM GUATTARI: EM  
DIREÇÃO AO PÓS-MÍDIA, 121**

*Luís Adriano Mendes Costa*

*Nivaldo Rodrigues da Silva Filho*

*Patrícia Gomes Germano*

**AS TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO  
NO PROCESSO DE CIRCULAÇÃO E APROPRIAÇÃO DE  
CONTEÚDO RELIGIOSO, 139**

*Emilson Ferreira Garcia Junior*

*Edvaldo Carvalho Alves*

*Robéria Nádia Araújo Nascimento*

**A BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR NAS TRILHAS  
DA ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO E DOS ESTUDOS  
CULTURAIS, 167**

*Manassés Moraes Xavier*

*Maria de Fátima Almeida*

*Robéria Nádia Araújo Nascimento*

**PROCESSOS CULTURAIS NACIONAIS E OS FLUXOS DE  
HIBRIDISMO, 187**

*Goretti Maria Sampaio de Freitas*

**UMA POÉTICA DIALÓGICA: A EDUCAÇÃO  
INTERCULTURAL ENTRE VERSOS E RIMAS DO CORDEL,  
205**

*Patrícia Cristina de Aragão Araújo*

## APRESENTAÇÃO

“É preciso ter paciência com os retalhos; pessoas hábeis fazem com eles cestas, enfeites, vitrais, que, por sua vez, configuram novos núcleos a partir do núcleo da poesia da vida” (Adélia Prado).

A MISSÃO DE COMPREENDER, PESQUISAR, ANALISAR AS ESPECIFICIDADES sociais nas suas intersecções com a cultura é um desafio para a comunicação e seus processos, bem como para os Estudos Culturais. Essa vertente tece as proximidades e as fronteiras das variáveis históricas em suas complexidades e seus desdobramentos, continuamente reinventados, à medida que seus significados se ampliam e se reconfiguram plasmando contextos sincréticos, inesperados e imprevisíveis. Através de práticas investigativas “mestiças”, poderemos sintonizar um cientificismo que advoga a pluralidade cultural sinalizando a impossibilidade de “puras” certezas ou de certezas “puras”. A atenção do imaginário coletivo é então despertada pelos impactos e consequências subjacentes a essa trajetória, que forja sentidos e conteúdos simbólicos que dão vida a novos fluxos de saberes: recortes, vitrais, retalhos que, juntos, como insinua a epígrafe, criam novas paisagens epistemológicas, novos cruzamentos teóricos.

Sob a égide das conexões, a comunicação instiga novas chaves de leitura, incorporando sociabilidades e apropriações com outros campos de saberes, considerando suas instabilidades e impermanências que, por sua vez, fomentam diferentes visões e análises. Richard



Johnson e Stuart Hall concordam num aspecto que nos parece relevante: os Estudos Culturais não constituem “uma disciplina”, mas uma área onde diversas disciplinas interagem.

Essa interação nos permite entender fenômenos e relações que não cabem nos limites das demarcações do conhecimento. Nesse raciocínio, são construções historicamente produzidas que atravessam diversos domínios e que se dão a conhecer nas conversações diárias, nos futuros imaginados das gerações, nas projeções cotidianas das nossas memórias e que influenciam as identidades individuais e coletivas. O que poderemos fazer com elas? O que elas comunicam a respeito de nós e dos outros, das nossas vivências? Que agenciamentos inspiram e produzem? De que modo será possível abstrair e articular suas convergências para a compreensão do espaço social com suas subjetividades? Dessas provocações, emerge o pensamento, até certo ponto óbvio, de que a sociedade é um campo vasto de estudos que nos conduz a enxergar as culturas que nos rodeiam como fonte inesgotável de aprendizados.

Assim, este livro que ora apresentamos é uma preliminar – mas nem por isso menos representativa – mostra dos entrelaçamentos que perpassam o nicho teórico dos Estudos Culturais. Os trabalhos aqui reunidos buscam traçar uma cartografia que evidencia as interfaces do universo social com os fenômenos comunicacionais, oferecendo um distinto panorama de suas nuances, ao mesmo tempo em que anunciam um conceito de cultura multifacetado que extrapola as definições redutoras e estanques na direção de uma nova racionalidade para os estudos da comunicação.

Desse modo, esta obra foi pensada à luz da conjunção e não da divergência de paradigmas. A multiplicidade de enfoques apela a uma concepção heterogênea de cultura e sugere a ideia de que a comunicação não avança por pensamentos uníssonos, mas por diferenças que se complementam, dialogam, identificam sujeitos e problemáticas que apontam a existência humana na sociedade como uma aventura em processo, inacabada e, por essa razão, fascinante.

O primeiro texto, intitulado “Movimentos sociais no contexto da cibercultura: rumo ao discurso contra-hegemônico convergente”, discute como a função pós-massiva da internet estimula e permite o

planejamento e mobilizações sociais, tomando como norte o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O segundo texto, “Mídia e política na era da conexão: sociabilidade e interatividade na invisibilidade das redes”, apresenta as práticas interativas contemporâneas como mote da reconfiguração do cotidiano da política, tanto do ponto de vista do fazer político, como do próprio eleitor, a partir da ideia de empoderamento e silenciamento do indivíduo, vivenciado a partir de redes sociais. O artigo, “A bela, recatada e do lar e a Maria louca, ou de como a mídia manipula a notícia”, propõe uma confluência entre três temas: gênero, política e mídia, tomando, como caso para análise, a visibilidade ou invisibilidade midiática da Presidente Dilma Rousseff e da primeira dama Marcela Temer. “Ecos do sagrado: subjetividades e vivências religiosas do candomblé à luz da teleficação” problematiza a minissérie Tenda dos Milagres, uma adaptação de Jorge Amado produzida para a Rede Globo, a partir dos conceitos de religiosidade, sociedade e cultura, apontando como a midiatização contemporânea coloca em destaque questões que anteriormente pertenciam apenas aos espaços sagrados.

Com a proposta de dissertar sobre a subjetividade, a partir de um olhar para a produção fílmico-midiática, apresentamos o artigo “A questão da subjetividade em Guattari: em direção ao pós-mídia”. “As tecnologias de informação e comunicação no processo de circulação e apropriação de conteúdo religioso” é um texto que discute como as denominações religiosas têm se inserido no ambiente virtual, reconhecendo, assim, o papel das TIC como vitrine para a mobilização religiosa colaborativa. Em seguida, com “A Base Nacional Comum Curricular nas trilhas da análise dialógica do discurso e dos estudos culturais”, localiza-se uma reflexão sobre o texto da Base Nacional Comum Curricular, 2ª versão, publicado pelo Ministério da Educação em abril de 2016; o material revisita concepções importantes que norteiam as práticas pedagógicas no tocante, particularmente, ao ensino de Língua Portuguesa. “Processos culturais nacionais e os fluxos de hibridismo” é um texto que reflete sobre os aspectos que norteiam a cultura dentro de um processo de hibridização, tentando entender como os processos culturais nacionais se constituem frente ao mundo globalizado. Por fim, “Uma poética dialógica: a educação

intercultural entre versos e rimas do cordel” discute a educação no cenário da globalização, pensando a escola como espaço em que as identidades se formam e lugar de encontro entre culturas que não se excluem, mas se aproximam para se fortalecer; o texto privilegia a questão de uma prática educativa a partir de uma abordagem centrada na interculturalidade, identidades e diferenças.

Na expectativa de que esses escritos possam descortinar novos pontos de partida para os estudos da comunicação, desejamos uma leitura produtiva e inspiradora!

*Robéria Nádia Araújo Nascimento*  
*Verônica Almeida de Oliveira Lima*  
*(Organizadoras)*

# MOVIMENTOS SOCIAIS NO CONTEXTO DA CIBERCULTURA: RUMO AO DISCURSO CONTRA-HEGEMÔNICO CONVERGENTE<sup>1</sup>

*Antônio Simões Menezes<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

A consolidação de uma sociedade em rede (CASTELLS, 1999), potencializada pela conexão móvel à internet, será a chave para o homem superar as desigualdades sociais? É provável que os cibervivistas já tenham encontrado indícios que ajudem responder essa pergunta. Afinal, eles souberam aproveitar a quebra do monopólio da emissão de conteúdo, que até meados dos anos 1990 estava sob o domínio dos grandes meios de comunicação, viabilizada pelo surgimento das mídias digitais.

O que era fluxo massivo nas mídias, como a TV, o rádio e o impresso, passa a desempenhar agora o que sugerimos chamar de 'função pós-massiva', função personalizável, interativa, estimulando não só o consumo, mas também a produção e a distribuição

- 
- 1 Este artigo é uma síntese atualizada do Seminário de Tese apresentado em 2014, na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), durante o desenvolvimento do meu doutorado no Programa de Ciências Sociais da UFCG.
  - 2 Professor efetivo do Departamento de Comunicação Social, da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), e Mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Essa função pós-massiva da internet estimula e permite também, se devidamente apropriada, o planejamento e mobilização para protestos. Estes são registrados e divulgados, em tempo real para o mundo inteiro, por meio de dispositivos digitais móveis conectados à grande rede. Movimentos capazes de contribuir para a queda de regimes ditatoriais, como foi visto na chamada Primavera Árabe, ou conseguirem vitórias mais modestas, como aquelas das manifestações de junho de 2013 no Brasil, quando nem a metade<sup>3</sup> da população conectava-se à internet.

É provável que a menor parte desse contingente de manifestantes foi pioneira na construção do “mundo virtual”, cujo potencial político ainda era inimaginável. Período em que os internautas foram obrigados a aprender linguagens de programação para produzir conteúdo e começaram a dar forma ao chamado ciberespaço. Faziam parte, conforme Lévy (1999), de um embrionário movimento internacional composto em sua maioria por jovens ansiosos por empreenderem formas de comunicação diferentes das disponibilizadas pela mídia tradicional ao longo do século XX.

Nos anos 1980, à medida que as redes telemáticas avançavam por todo o globo, a produção de computadores pessoais crescia e contribuía para popularizar a internet. Assim, havia o fortalecimento e expansão desse movimento internacional, que ganhava milhões de adeptos. Seus membros estavam concentrados principalmente entre os cidadãos mais ricos das nações mais industrializadas. Todavia, entre os integrantes das classes mais abastadas dos países em desenvolvimento, atuar no ciberespaço era cada vez mais comum e, simultaneamente, um símbolo de distinção social (BOURDIEU, 2007).

- 3 Embora a maior parte da população brasileira ainda não navegasse pela rede mundial de computadores, os dados oficiais comprovavam o crescimento do número de pessoas conectadas. Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 83 milhões de brasileiros, com dez anos de idade ou mais, acessaram a internet em 2013. O número é superior ao do ano anterior, quando foram registrados 77,7 milhões de acessos, e corresponde a 49,2% da população nessa faixa etária.



Talvez, por isso, autores como Eco (2010) e Rüdiger (2008) acreditem que o ciberespaço prejudica mais do que ajuda a humanidade. De certa forma, Eco parece compartilhar a ideia de que o ciberespaço aumenta as desigualdades entre as nações desenvolvidas e as subdesenvolvidas ou em desenvolvimento, além de nacionalmente agravar as desigualdades entre ricos e pobres. Já Rüdiger alerta para os problemas causados pela dependência da sociedade contemporânea ao paradigma tecnológico.

Porém, autores como Castells, Lévy e Jenkins percebem potencialidade para a emancipação humana proveniente do uso adequado do ciberespaço. De acordo com Rüdiger (2011), em síntese, eles são “tecnófilos” e compõem um grupo de profissionais e pesquisadores dos campos da informática e da comunicação e defendem as virtudes morais, políticas e econômicas da cibercultura. Neste texto, esse embate teórico será apresentado de forma mais aprofundada e, principalmente, será definido qual o paradigma adotado nesse contexto pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) para subsidiar teoricamente suas ações simbólicas.

## **DISTINTAS DIMENSÕES DA MESMA REALIDADE**

Visões apocalípticas e integradas (ECO, 2008) continuam uma constante nas problematizações acerca da cibercultura. Conforme Amaral (2011), ao citar Hine (2000), outra divergência entre os pesquisadores trata do modelo de abordagem teórica supostamente mais adequado para focar a internet. O melhor seria percebê-la enquanto cultura ou enquanto artefato cultural?<sup>4</sup>

- 4 “Um artefato cultural pode ser definido como um repositório vivo de significados compartilhados que são produzidos por uma comunidade de ideias. Um artefato cultural é um símbolo comunitário de pertencimento e posse (no sentido não-violento e não religioso da palavra). Um artefato cultural se torna infinitamente mutável e gera muitas auto-referências que são mutuamente definidas, muito mais do que gera uma narrativa linear central. Por estar além do alcance da lei, o artefato cultural torna-se um signo para a construção da Ordem Simbólica dentro da comunidade. Ele carrega uma autoridade ilegítima, que não é sancionada por sistemas legais ou pelo Estado, mas pelas práticas vivenciadas pelas pessoas que as criam” (SHAH, 2005, p.8)

Segundo Amaral, na perspectiva da internet como cultura, os pesquisadores irão entendê-la como um espaço distinto do off-line. Como se ela fosse completamente autônoma e autossustentável. Uma visão de cultura criticada por Geertz, ainda nos 1970. “Uma delas é imaginar que a cultura é uma realidade ‘superorgânica’ autocontida, com forças e propósitos em si mesma, isto é, reificá-la” (GEERTZ, 1978, p.21).

Baseado nos novos usos e apropriações da rede, possibilitados pela computação social (LÉVY, 2010) – segundo Lévy, esta foi batizada de Web 2.0<sup>5</sup> pelos especialistas do marketing – e na maior conexão entre o mundo off-line e o universo on-line proporcionada pelos dispositivos digitais móveis com acesso sem fio à internet, Lévy critica a noção da internet desligada do mundo off-line. Ou seja, para ele, o ciberespaço não é uma realidade paralela.

O ciberespaço (que também chamarei de “rede”) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo (LÉVY, 1999, p.17).

De acordo com Lévy (2010), os indivíduos são os nós da computação social. Esta, assim como os internautas não se desligam necessariamente por completo do off-line quando estão no ciberespaço, não é desenvolvida de forma apartada do mundo off-line. Pelo

---

apud AMARAL, 2010, p.40).

- 5 Para entender a Web 2.0 é importante compará-la com a Web 1.0. “A primeira fase – web 1.0 – é a da publicação, com browser, portais, sites, homepages, linguagem HTML, e-mail, livros de visita, fóruns, chats, álbuns de fotos, os primeiros sistemas de busca etc. A segunda fase é a da cooperação, com redes de relacionamento, blogs, marketing viral, social bookmarking (folksonomia), webjornalismo participativo, escrita coletiva, velocidade e convergência” (PRADO, 2011, p.182).

contrário, os universos on-line e off-line se influenciam e constituem-se mutuamente em uma realidade cada vez mais ubíqua. Nesse sentido são desenvolvidos trabalhos que percebem a internet como artefato cultural.

Assim, favorece a percepção da rede como um elemento da cultura e não como uma entidade à parte, em uma perspectiva que se diferencia da anterior, entre outras coisas, pela integração dos âmbitos on-line e off-line. A ideia de artefato cultural compreende que existem diferentes significados culturais em diferentes contextos de uso. O objeto internet não é único, mas sim multifacetado e passível de apropriações (AMARAL, 2011, p.42).

Independente do paradigma adotado, o fato é que os indivíduos e as relações desenvolvidas no ciberespaço são o foco principal dos trabalhos de disciplinas das ciências sociais que abordam a internet. Afinal, não se pode deixar de tentar compreender como as interações sociais são construídas e estruturadas nesse novo espaço de sociabilidade, que congrega pessoas do mundo inteiro e das mais diversas culturas, reunidas em torno de temas comuns como ecologia, política partidária, esportes, entre vários outros.

Já está se tornando lugar-comum afirmar que as novas tecnologias da informação e comunicação estão mudando não apenas as formas do entretenimento e do lazer, mas potencialmente todas as esferas da sociedade: o trabalho (robótica e tecnologias para escritórios), gerenciamento político, atividades militares e policiais (a guerra eletrônica), consumo (transferência de fundos eletrônicos), comunicação e educação (aprendizagem a distância), enfim, estão mudando toda a cultura geral (SANTAELLA, 2003, p.23).

Assim como Mitchell (2010), nos anos 1950, foi motivado a desenvolver pesquisas de campo pioneiras nas cidades, já que o homem migra para as áreas urbanas e o modo de vida tribal é ali reconfigurado, os cientistas sociais, há pouco mais de duas décadas, enfrentam o desafio de compreender a “migração” do homem para o ciberespaço. A partir daí, diversos temas e objetos de estudo podem e são construídos diuturnamente com o objetivo de entender as dinâmicas sociais ordenadas por lógicas peculiares à cibercultura, que são tornadas ainda mais complexas quando se aceita a sua constante interação com as lógicas do mundo off-line.

A cibercultura (LEMOS, 2004) é o conjunto tecno-cultural emergente no final do século XX impulsionado pela sociedade pós-moderna em sinergia com a microinformática e o surgimento das redes telemáticas; uma forma sociocultural que modifica hábitos sociais, práticas de consumo cultural, ritmos de produção e distribuição da informação, criando novas relações no trabalho e no lazer, novas formas de sociabilidade e de comunicação social (LEMOS; LÉVY, 2010, p.22).

Contudo, a cibercultura não determina as inovações e mudanças nas interações sociais advindas com o surgimento do ciberespaço. “A emergência do ciberespaço acompanha, traduz e favorece uma evolução geral da civilização. Uma técnica é produzida dentro de uma cultura, e uma sociedade encontra-se condicionada por suas técnicas. E digo condicionada e não determinada” (LÉVY, 1999, p.25). As diversas possibilidades construídas no âmbito da cibercultura são apropriadas e usadas de formas diferenciadas por grupos distintos, que vão moldando-se conforme as possibilidades percebidas e, simultaneamente, criam novas dinâmicas com potencial de contribuir para a contínua constituição da cibercultura.

## **EMPODERAMENTO SOCIAL VERSUS RESSIGNIFICAÇÃO DA INDÚSTRIA CULTURAL**

De acordo com Rüdiger (2011), a cibercultura é um conceito essencial para compreender as relações de poder que permeiam as interações sociais no ciberespaço. Este, por sua vez, seria produto da cibercultura a qual é gestada pelo pensamento cibernético. O ciberespaço, quando entendido parcialmente como um sistema de comunicação via computadores, é um dispositivo cibercultural que fomenta a expansão da cibercultura.

Cibercultura, rigorosamente falando, seria a exploração do pensamento cibernético e de suas circunstâncias, de acordo com um projeto que se vai criando historicamente, mas que, como tal, vai incorporando inúmeras ordens de outros fatores, levando sua ideia central, a de cultivo, a perder a sua conexão originária com aquele pensamento e seus desenvolvimentos especializados, a projetar-se de um modo cada vez mais cotidiano e profano, em que só de forma muito mediada, estranha para o seu sujeito, está em jogo a cibernética (RÜDIGER, 2011, p.10-11).

Assim como a criação da World Wide Web, em 1989, por Tim Berners-Lee foi essencial para a expansão e popularização da internet, o ciberespaço criou as bases para a expansão da cibercultura, de acordo com a concepção apresentada por Rüdiger (2011). À medida que o ciberespaço crescia, o deslumbramento com as novas tecnologias, como a alardeada mutação da sociedade dos átomos para uma conformada por bits (NEGROPONTE, 1995), motivava análises apressadas e otimistas da intitulada revolução digital.

Contudo, por ironia, uma crise econômica mostrou que a revolução digital não era tão poderosa e rentável. Quase sucumbiu ao estouro da bolha das empresas “ponto com”, onde os entusiastas desse maravilhoso mundo novo perderam milhões de dólares com a quebra de centenas de empresas operadas na internet. Nesse período,



início da primeira década deste século, os investimentos no mundo virtual escassearam, pois já não eram sinônimos de lucro certo e passaram a ser vistos como de alto risco.

Em sintonia com a cautela de quem ainda apostava no potencial comercial da internet, alguns tecnófilos redimensionaram seus discursos à nova realidade. Agora, as mídias digitais não substituiriam os meios de comunicação de massa (TV, Rádio, Imprensa), mas iriam conviver com eles, obrigando-os a se adaptarem à interatividade. Esta é a palavra-chave de uma nova fase da mídia digital que, conforme as teorias otimistas, continua no protagonismo do ecossistema midiático do século XXI.

Era o início da Web 2.0 ou o surgimento da computação social, como preferiu denominar Lévy. Vale relembra que, enquanto na Web 1.0 o internauta continuava apenas a consumir informação proveniente dos grandes meios de comunicação, na Web 2.0 ele é instigado também a produzir conteúdo. Por meio da criação, por exemplo, de blogs qualquer pessoa com conhecimentos elementares de informática passa a publicar conteúdo e divulgá-lo para todo o mundo.

De certa forma, as plataformas, que democratizaram a divulgação do material produzido pelos internautas, foram fundamentais para a salvação econômica do universo digital. Não por acaso, o Facebook, em 2012, tinha a marca mais valiosa entre as empresas de tecnologia, segundo relatório da empresa de pesquisas General Sentiment<sup>6</sup>. Em fevereiro de 2014, logo após anunciar a compra do aplicativo WhatsApp por US\$ 16 bilhões, as ações do Facebook tiveram alta de 1,13% e cada uma custava US\$ 68,06. Quase o dobro do preço inicial quando começou a ser vendida na bolsa, em 2012, época em que valia US\$ 38,00. Em janeiro de 2016, cada ação era negociada por US\$ 109. Em 2014, o Facebook<sup>7</sup> valia no mercado US\$ 172,8 bilhões, montante

6 Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/vida-digital/facebook-pas-sa-apple-e-google-como-marca-mais-valiosa-do-mundo>. Acesso em: 31 jan. 2014.

7 Disponível em: <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2014/02/facebook-compra-o-aplicativo-whatsapp-por-us-16-bilhoes.htm>. Acesso em: 04 mar. 2014.

bem superior a Amazon (US\$ 159 bilhões), uma das referências na área tecnológica. No primeiro mês de 2016, o Facebook valia mais de US\$ 300 bilhões, novamente à frente da Amazon, estimada em 290 bilhões<sup>8</sup>.

Nesse momento em que o internauta passa por um processo de empoderamento sem precedentes, o discurso dos tecnófilos sobre a cibercultura volta a ganhar força. Com o seu já clássico *Cultura da Convergência*, Henry Jenkins vai retomar o conceito de inteligência coletiva, proposto por Lévy (1999), e adequá-lo ao que denominou de cultura da convergência. Lévy (1999) explica que a inteligência coletiva é um dos principais motores do universo cibercultural.

A cibercultura é a expressão da aspiração de construção de um laço social, que não seria fundado nem sobre links territoriais, nem sobre relações institucionais nem sobre as relações de poder, mas sobre a reunião em torno de centros de interesses comuns, sobre o jogo, sobre o compartilhamento do saber, sobre a aprendizagem cooperativa, sobre processos abertos de colaboração (LÉVY, 1999, p.132).

Um dos principais pesquisadores das comunidades on-line, Jenkins (2009), acredita que com o advento das novas tecnologias cria-se uma cultura da convergência. Há uma mudança na relação entre produtores e consumidores, mediada pelo conteúdo. Na verdade, essas figuras se confundem em um momento onde a audiência, de forma coletiva, tem a possibilidade de interferir no processo de produção de notícias, filmes, séries, músicas, campanhas políticas, propagandas... Em sua análise, a interatividade evolui para a participação. “Há uma produção coletiva de significados” (JENKINS, 2009, p.30).

Na concepção de Lemos e Lévy (2010), a conversação coletiva em escala global ou, de forma mais sofisticada, a inteligência coletiva, é

8 Disponível em: <http://g1.globo.com/economia/negocios/noticia/2016/01/valor-de-mercado-do-facebook-cresce-em-us-38-bilhoes.html>. Acesso em: 15 ago. 2016.

um dos pilares da cibercultura. A consequência dessa conversação mundial, caracterizada por Lemos e Lévy (2010) como uma reconfiguração social, cultural e política, é outro princípio da cibercultura. É provável que o empoderamento dos mais distintos segmentos da sociedade civil organizada materialize essa reconfiguração. Ela impacta na construção de um novo espaço público, que está imbricado com as mídias e dinâmicas sociais off-line.

A rede de telefonia mundial, a televisão por satélite, a multiplicação de canais de televisão e, mais recentemente, a interconexão mundial de computadores, que integra todas as mídias precedentes em um meio de comunicação interativo original, fazem nascer um novo espaço público. Esse novo espaço redefine radicalmente as condições de governança e vai, provavelmente, engendrar novas formas políticas, ainda dificilmente previsíveis (LEMOS; LÉVY, 2010, p.52).

De fato, já se percebe mudanças significativas no jogo político. Como explicou Gomes (2004), embora nos bastidores a influência da comunicação ainda não seja demasiada, os atores políticos procuram se adequar às lógicas inerentes ao campo da comunicação. Agora, o discurso político passa por mais uma metamorfose para se alinhar às demandas do ciberespaço. Isso porque as disputas simbólicas, tão caras à política, ocorrem em fronts que conformam dimensões distintas de uma mesma realidade: o on-line e o off-line.

Não basta entrar no ambiente das redes sociais, criando um perfil ou página, se não houver a disponibilidade para o diálogo e a interação. Não fazê-lo significaria quebrar o pacto tácito que se estabelece na ambiência interativa das mídias sociais. Neste sentido, uma nova potência é exigida para o político em épocas de cibercultura e pós-modernidade. Além de deter o capital político e outras formas de

poder que estão diretamente vinculados a ele, como o capital econômico ou, em alguns casos, o capital cultural, torna-se preponderante no novo contexto que o político detenha também capital social. As mídias sociais podem então atuar como geradoras de capital de social, à medida que estabeleçam vínculos de confiança, organização de ações coordenadas ou, ainda, o comprometimento com a comunidade (MELO, 2015, p.75).

Quem consegue compreender e sincronizar suas estratégias nesses dois espaços tem obtido resultados significativos. O caso mais emblemático, até o momento, é a vitória eleitoral de Barack Obama para a presidência dos Estados Unidos, em 2008. Na opinião de analistas “tecnólogos”, ela teria sido produto da apropriação das mídias digitais operada pelo próprio Obama e pelos coordenadores de sua campanha.

Porém, será que esses dispositivos digitais foram mesmo ou serão decisivos para a conquista do supostamente mais poderoso cargo do planeta? Seguindo essa linha de raciocínio, esses mesmos mecanismos seriam suficientes para derrubar alguém desse cargo? Ou poderiam modificar a lógica capitalista que predomina na economia americana, como acreditavam os militantes do Occupy Wall Street?<sup>9</sup> Será que a inevitável revolução prevista por Marx terá como protagonista os usos e apropriações das novas tecnologias pelo “proletariado”? Enfim, seriam as novas tecnologias, a depender da forma como usadas e apropriadas, fundamentais para os movimentos sociais, como o MST, obterem vitórias em embates simbólicos?

Rüdiger (2011) ao expor o pensamento de autores que denominou de cibercriticistas, como Stallabras e Robins, ressalta que esses mecanismos mais perpetuam as lógicas capitalistas reificadas na cibercultura do que agem para colocá-las em xeque.

---

9 Inspirados pela Primavera Árabe, milhares de americanos, em 2011, foram às ruas e acamparam em praças de grandes cidades dos Estados Unidos. Em síntese, eles protestavam contra as desigualdades econômicas e sociais vigentes no país.

Subjacente aos fenômenos de cibercultura encontra-se, portanto, o contexto de um capitalismo violento, que se tornou onipresente e planetário, quer no espaço real, quer no ciberespaço. Expressão poderosa de nossas fantasias mais primitivas, por mais que também haja lugar para a fantasia emancipatória, a cibercultura é articulada pelo racionalismo abstrato, imperioso e calculista surgido com o Ocidente Moderno. A comunicação on-line e a figura do ciborgue contêm, sem dúvida, uma ambivalência, mas antes de a agenciarem entre as massas, elas são estruturadas por determinadas forças sociais e históricas que vêm de longe (RÜDIGER, 2011, p.40-41).

Rüdiger também interpreta os textos de Siegel como sendo a continuidade do pensamento do cibercriticismo. Siegel, segundo Rüdiger, defende que as práticas desenvolvidas pela cibercultura dependem de dinâmicas do capitalismo. O pensamento de Rüdiger é mais alinhado aos cibercríticos do que pretende desconstruir a teoria proposta pelo cibercriticismo. De acordo com Rüdiger (2011), a cibercultura não apresenta nenhuma novidade, pelo menos, a partir do ponto de vista histórico.

As engrenagens tecnológicas de vanguarda que a movimentam contrastam com o cunho prosaico das condutas que a formam, a inércia de seus conteúdos espirituais e a banalidade da maioria das atitudes que lhe subjazem. As práticas emergentes que aquelas engrenagens ensejam costumam lançar mãos de velhas fórmulas culturais, porque, em resumo, o conjunto que formam esses elementos todos, fórmulas, práticas e meios técnicos, poderia bem ser visto como o exercício do que foi chamado de indústria cultural na recém-surgida esfera do ciberespaço (RÜDIGER, 2011, p.46-47).



Se Rüdiger estiver correto, embora em alguns casos isolados, como ele mesmo reconhece, haja movimentos de emancipação social baseados na cibercultura, por meio da cultura da convergência, ou da participação, estaria operando a massificação das práticas da indústria cultural e, obviamente, de seus valores e mecanismos de reprodução. Porém, se a cibercultura é mesmo, em certa medida, produto do ideário capitalista e da concepção racionalista moderna, os quais estão entrelaçados, resta aos movimentos sociais apropriar-se das armas do inimigo.

Nesse sentido, o MST, apesar de acreditar menos no potencial emancipador da cibercultura do que na visão do cibercriticismo apresentada teoricamente por Rüdiger, busca adequar sua política de comunicação ao crescimento do ciberespaço. Assim, destina parcela considerável dos seus investimentos em comunicação para ocupá-lo e torná-lo estratégico na luta por reconhecimento social.

### **RESISTÊNCIA NO CAMPO SIMBÓLICO**

De acordo com um dos pressupostos de Honneth (2003), a luta social é moralmente motivada, embora não descarte as razões utilitaristas. Com base em Hegel e Mead, o autor objetiva apresentar a relação existente entre desrespeito moral e luta social. Ou seja, ele visa a determinar a lógica moral das lutas sociais e argumenta que a origem do conflito social remonta à questão do reconhecimento.

Portanto, já nos começos da sociologia acadêmica, foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexo que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito: os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categorialmente em ‘interesses’, que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atividades morais emotivas (HONNETH, 2003, p.255).

Segundo o autor, as três formas de reconhecimento existentes são: amor, direito e estima social. Elas correspondem a três espécies de desrespeito (violação do corpo, não possuir direitos, ser ofendido ou rebaixado) que contêm intrinsecamente as motivações para a deflagração de conflitos. Mas apenas as duas últimas seriam capazes de originar “querelas sociais”. Neste trabalho, enfocaremos só a dimensão da estima social, que remonta mais claramente ao embate do MST no campo simbólico.

Honneth (2003) propõe que a resistência social e a rebelião são motivadas a partir das vivências morais que procedem da quebra de expectativas de reconhecimento por um determinado agente social. No caso da estima social referente ao MST, essa fratura é evidenciada no processo de estigmatização do movimento que é desencadeado durante décadas por meio, por exemplo, da produção e divulgação de formas simbólicas pela mídia de informação.

Em várias reportagens, seja no impresso, na televisão ou na internet, os sem-terra têm suas táticas de luta enquadradas subliminarmente como desrespeito à ordem (ocupações de prédios públicos), atentado ao direito de propriedade privada (ocupações de terras improdutivas), proibição do direito de ir e vir do cidadão (bloqueio de rodovias). Esse desrespeito abala a estima social do movimento e, ao mesmo tempo, resulta em um sentimento de injustiça que impulsiona a luta por reconhecimento do MST.

Nesse sentido, os sem-terra investem na produção de formas simbólicas que contribuam para a superação do rebaixamento sofrido e, por consequência, elevem seu status, sua reputação, seu prestígio, enfim, aumentem sua estima social.

Visto que o conteúdo de semelhantes interpretações depende por sua vez de qual grupo social consegue interpretar de maneira pública as próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas, aquela práxis exegética secundária não pode ser entendida senão como conflito cultural de longa duração: nas sociedades modernas, as relações de estima estão sujeitas a uma luta permanente na qual

os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2003, p.207).

O MST trabalha para ser reconhecido como o agente social que luta pela reforma agrária, agricultura familiar, cultivo de produtos orgânicos, em síntese, pelo que denomina Reforma Agrária Popular. Ao movimento não interessa só a luta por terra nem ser reconhecido “apenas” pelos camponeses. Por isso, cria estratégias de reconhecimento perante toda a sociedade.

Na sociedade em rede, onde diversas práticas sociais são reconfiguradas por meio da internet, a nova mídia oferece uma série de dispositivos (portais, sites, blogs, sites de redes sociais) que intensificam e alargam a arena dos confrontos por reconhecimento e visibilidade protagonizados por diversos agentes sociais. O MST ocupa o ciberespaço e, a partir de usos e apropriações estratégicos dos dispositivos digitais, articula ações de comunicação em distintas plataformas, como site, Twitter, Facebook.

Em uma clara apropriação dos instrumentos utilizados também pelos meios de comunicação convencionais, o movimento irá construir diversos canais para divulgação de informações diretamente para a sociedade sem a necessidade da mediação da mídia hegemônica. O grupo conta com o Jornal Sem Terra, Portal de Notícias, produz conteúdo para rádio, atua com radiadoras em alguns assentamentos e investe na comunicação interpessoal, além de participar de sites de redes sociais como o Twitter, Facebook ter constante contato com a mídia comercial, por meio da assessoria de comunicação do movimento. Todas essas práticas on-line e off-line conformam a política de comunicação do MST, que é um dos diferenciais do movimento e talvez sua principal estratégia na luta por reconhecimento.

Porém é fundamental ressaltar que, no caso do embate do MST por reconhecimento, as suas ações, por meio de seus próprios veículos, sejam off-line ou on-line, não colocam, em xeque, o poderio da mídia hegemônica de pautar o discurso da opinião pública. Ou seja, o perfil do MST no Twitter ou uma notícia em seu site,

provavelmente, não diminuirá a influência da mídia hegemônica perante a maior parte dos brasileiros. Todavia, talvez possam ser caracterizados como formas de resistência cotidiana no campo simbólico, que são vitais no embate por reconhecimento e desconstrução do processo de criminalização do MST.

Essas estratégias acabam por gerar um incômodo e em situações pontuais talvez até medo na mídia hegemônica (medo é um elemento importante gerado a partir de formas de resistência cotidiana). Afinal, um texto ou vídeo produzido pelo MST e disseminado pelas mídias sociais poderá ser acessado por milhões de pessoas, chegando a tornar-se mesmo um viral. A possibilidade de um episódio como esse vir a acontecer certamente incomoda a mídia hegemônica, que se vê intimidada diante da possibilidade de ter seu discurso de criminalização do movimento deslegitimado nas redes sociais.

Mas, os próprios movimentos sociais reconhecem a força da mídia hegemônica e também atuam para se apropriar dela. Não é por acaso, portanto, que movimentos sociais investem em equipes especializadas em comunicação. O Greenpeace e o MST, só para citar um grupo nacional e outro de atuação “oficialmente” internacional, criaram estruturas de comunicação semelhantes àquelas encontradas em empresas privadas ou organizações públicas. No caso do MST, tal estrutura é regida pela sua política de comunicação.

Às inter-relações, aos acordos tácitos, às abordagens, aos parâmetros e orientações que subjazem a elaboração das práticas de comunicação do MST, aos consensos e dissensos constituídos entre a sua lógica de produção e circulação no social, denominamos, aqui, de política de comunicação do movimento. Esta é materializada por meio da produção de formas simbólicas on-line e off-line, que se complementam mutuamente.

O grupo desenvolve ações em diversas plataformas, que se tornam estratégicas para conseguir aumentar o reconhecimento social do movimento. É o caso, por exemplo, da criação da página oficial do MST em redes sociais como o Facebook. Os sem-terra parecem ter compreendido a lógica de interação social mediada por essa ferramenta de comunicação e o seu potencial para contribuir na conquista de reconhecimento objetivada pelo movimento.

Conforme Recuero (2009), processos sociais como competição, cooperação e conflito são constitutivos e constituintes das redes coletivas tendo como elos de conexão as trocas comunicativas. De acordo com a autora citada, os internautas não divulgam conteúdo nas redes sociais apenas por motivações altruístas. Na verdade, eles visam à conquista de reputação, popularidade, visibilidade e autoridade na rede.

Ao adotar a internet como uma ferramenta imprescindível de disseminação de seu discurso, o MST dá seguimento a uma tendência de apropriação dessa nova mídia pelos movimentos sociais de diversos países. No final dos anos 1990, no contexto da chamada “Guerra da Água”<sup>10</sup>, considerada a primeira rebelião da era da internet na Bolívia, movimentos sociais daquele País, nos momentos críticos da revolta, se apropriam das novas tecnologias de informação (CRESPO, 2000).

[...] uso de fax e e-mail para enviar e receber mensagens; celulares para a comunicação entre os líderes do movimento (urbano e rural) durante momentos de bloqueio e enfrentamento com a polícia; publicação de informação em páginas da internet para denunciar a situação; recuperar informações da web para argumentar nas negociações e contar com notícias atualizadas sobre a problemática; redes de solidariedade na internet...<sup>11</sup> (CRESPO, 2000, p.25).

Ainda na década de 1990, militantes de solidariedade neozapatistas complementam a resistência material na zona do conflito armado, em Chiapas, no México, com a resistência no ciberespaço

10 “Guerra Del Agua”.

11 “[...] uso de fax y correo electrónico para enviar y recibir mensajes, celulares para La comunicación entre los líderes Del movimiento (urbano y rural) durante momentos de bloqueos y enfrentamientos con La policía, información em páginas web para denunciar la situación, recuperar información, de la web para argumentar em las negociaciones y contar com noticias actualizadas sobre La problemática, redes de solidaridad em La web...”.

(ABDEL-MONEIM, 2002).

O uso de tecnologias emergentes na amplificação das vozes indígenas, assim como na criação e distribuição de textos multifacetados da resistência, tem sido fundamental no novo processo de mediação entre as vozes indígenas e as culturas hegemônicas de um México mestiço e de uma vila global desde 1994 (ABDEL-MONEIM, 2002, p.44).

Por meio da internet, os militantes conseguiram conquistar a simpatia e o apoio de ativistas de direitos humanos, intelectuais, artistas, jornalistas, entre outros atores sociais, além de agendar em âmbito internacional o debate sobre o confronto, que é refletido no contexto da globalização dos projetos neoliberais.

No caso do MST, atualmente um dos seus principais objetivos, ao ocupar o ciberespaço, é colocar em evidência a agroecologia, a qual é a base da proposta de reforma agrária defendida pelo grupo, como alternativa ao agronegócio no embate que ocorre entre dois projetos voltados para a área rural brasileira.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo da pesquisa, que resultou na minha tese de doutorado, fiz entrevistas com lideranças locais e nacionais do MST. Elas reafirmaram o interesse do movimento em continuar a usar a internet para contrapor-se ao discurso construído pela mídia hegemônica que, na quase totalidade dos casos, estigmatiza os sem-terra. Por isso, o grupo, ao longo dos últimos anos, expandiu a sua ocupação do ciberespaço, iniciada com a construção do site do MST, ainda nos primórdios da internet comercial no Brasil.

Desde então, o grupo investiu na construção de perfil no Twitter, criou página oficial no Facebook, atualizou várias vezes o layout do site, publicou conteúdo audiovisual no YouTube, produziu newsletter, disponibilizou programas de rádio na internet. Essas ações, porém, não suplantaram os mecanismos de comunicação off-line desenvolvidos pelo grupo, os quais fazem parte da própria estruturação dos

sem-terra enquanto movimento social. É o caso do Jornal Sem Terra, periódico editado antes mesmo da “oficialização” da organização.

Por meio da política de comunicação, sem dúvida um dos diferenciais do MST, as ações de comunicação on-line e off-line foram organizadas para complementarem-se e dialogarem, levando o discurso oficial dos sem-terra para os seus mais distintos públicos. Através de suportes e plataformas variados, as mensagens são destinadas estrategicamente para segmentos sociais diversos, seja a base do próprio movimento, seus apoiadores e simpatizantes ou a sociedade em geral.

Há uma evidente tentativa em elaborar um conteúdo contra-hegemônico convergente. Essa intenção aparece no momento em que o site é lançado, em 1997, e o Jornal Sem Terra passa a divulgar em seu cabeçalho o endereço da página do movimento na internet. Porém, ela só se torna um pouco mais arrojada quando o grupo se apropria de várias plataformas no ciberespaço. É nesse espaço que os sem-terra começam a semear uma produção de conteúdo verdadeiramente convergente, onde uma mesma história seja contada de forma simultânea e concatenada nas mais diversas plataformas. Embora longe de atingirem esse nível, os sem-terra parecem caminhar nessa direção.

Apesar de tanto investimento em diversas plataformas de comunicação on-line, o movimento não é um entusiasta da rede mundial de computadores. Suas lideranças têm muitas ressalvas quanto, por exemplo, o potencial de emancipação social proporcionado pela apropriação e usos contra-hegemônicos da internet pelos agentes sociais que lutam por um mundo mais igualitário. Lembram, por exemplo, da facilidade de espionar Estados ou movimentos sociais pela internet, assim como temem o risco de informações vitais que possam ser interceptadas ao percorrerem as redes digitais.

Ainda assim, o movimento demonstra uma percepção equilibrada das novas tecnologias. Entende que não pode cair na armadilha de enxergar as novas tecnologias com uma visão extremamente otimista assim como não pode se deixar influenciar pelas visões que tentam destituir a cibercultura de seu potencial emancipador. O movimento conseguiu perceber os riscos inerentes às apropriações e usos das novas tecnologias, ao mesmo tempo em que consegue

aproveitá-los para aumentar seu empoderamento social e, por consequência, avançar na busca por reconhecimento.

## REFERÊNCIAS

ABDEL-MONEIM, Sarah Grussing. **O Ciborgue Zapatista: tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas cibernético**. In: Revista Estudos Feministas. v.10, n.1, Florianópolis, jan. 2002.

AMARAL, Adriana. Abordagens etnográficas. In: AMARAL, Adriana; FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CRESPO, Carlos. **Continuidad y Ruptura: La Guerra Del Agua y los nuevos movimientos sociales em Bolivia**. Osal: setembro de 2000.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_; CARRIÈRE, Jean-Claude. **Não contem com o fim do livro**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOMES, Wilson. **Transformações da política na era da comunicação de massa**. São Paulo: Paulus, 2004.



HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento e gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

LEMOS, André; LÉVY, Pierre. **O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária**. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVY, Pierre. **A mutação inacabada da esfera pública**. In: LEMOS, André; LÉVY, Pierre. **O futuro da internet: Em direção a uma ciberdemocracia planetária**. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

MELO, Rostand de Albuquerque. **O 'reencantamento' da política nas mídias sociais: performances de mobilização on-line em campanhas eleitorais na Paraíba**. Campina Grande, 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

MITCHELL, James Clyde. **A dança Kalela**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **A Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

NEGROPONTE, Nicholas. **A vida digital**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PRADO, Magaly. **Webjornalismo**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

RECUERO, Raquel. **Redes Sociais na Internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo**. Porto

Alegre: EDIPURS, 2008.

\_\_\_\_\_. **As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores.** Porto Alegre: Sulina, 2011.

SANTAELLA, Lúcia. **Da cultura das mídias à cibercultura: o advento do pós-humano.** Revista FAMECOS, Porto Alegre, n.22, dezembro 2003. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3229/2493>>. Acesso em: 29 mar. 2013.

# MÍDIA E POLÍTICA NA ERA DA CONEXÃO: SOCIABILIDADE E INTERATIVIDADE NO SILÊNCIO DAS REDES

*Verônica Almeida de Oliveira Lima*<sup>12</sup>  
*Rostand Albuquerque Melo*<sup>13</sup>

## INTRODUÇÃO

O texto que aqui se apresenta é o resultado de reflexões que envolvem, mais diretamente, duas áreas de conhecimento, a saber: a Comunicação Social e a Sociologia. Estas, representadas nas discussões sobre a Teoria da Espiral do Silêncio, Interatividade e Sociabilidade, em convergência com a relação entre mídia e política, abordadas sob o manto da Sociedade em Rede.

Com o objetivo de discutir como as práticas interativas contemporâneas reconfiguram o cotidiano da política, tanto do ponto de vista do fazer político, como do próprio eleitor, a partir da ideia de empoderamento e silenciamento do indivíduo, vivenciado a partir de redes sociais, este trabalho traz uma perspectiva teórica, moldado a partir de um método indutivo, com fulcro em pensadores como Pierre Bourdieu, Michel Maffesoli, Elisabeth Noelle-Neumann

12 Doutora em Educação pela Universidade de Trás dos Montes e Alto Douro (UTAD/Portugal). Professora do Departamento de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

13 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professor da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), no curso de Comunicação Social - Jornalismo.

e John B. Thompson, dos quais buscamos apontar como as mídias sociais constroem novas estruturas interativas que, por sua vez, re-dimensionam o cenário político e seus agentes. A proposta é tentar entender como esse processo pode incidir sobre comportamentos individuais e coletivos em períodos de eleições.

Iniciamos o texto com uma abordagem sobre a interação enquanto vínculo de sociabilidade, também pensada enquanto ação que ampara determinadas práticas políticas. Tal discussão nos apontou conceitos elementares para o trabalho, além de contextualizar o período atual a partir de um complexo rizomático que incide em novas formas de se fazer política no âmbito da Sociedade em Rede.

Em seguida, situamos a inserção das mídias sociais no contexto das campanhas brasileiras. Neste eixo, colocamos em tela que a transição do modelo da Comunicação de Massa para o paradigma da Comunicação em Rede reconfigurou, para além do fluxo de informações, as relações sociais dele decorrentes. Tal configuração, marcada pela partilha do meio e das vozes discursivas, possibilita a construção de uma experiência individualizada.

Discutimos ainda as características das campanhas nas mídias sociais, objetivando entender como tais mídias estimulam práticas já presentes no cotidiano da política. Neste item, apontamos os ambientes das redes sociais como um espaço de diálogo e interação. Compreendemos que estabelecer tais práticas, pode significar geração de capital social a partir da construção de vínculos.

No último ponto, buscamos estabelecer um elo entre as redes sociais, a política e o silenciamento dos indivíduos, este último em contraponto com a reação, a fala, elementos exigidos nas práticas interativas via redes sociais.

## **INTERATIVIDADE, SOCIABILIDADE E POLÍTICA**

Os processos de interação social durante boa parte da história da humanidade foram face a face. Os indivíduos se relacionavam, principalmente, a partir da aproximação física e do intercâmbio de formas simbólicas. As tradições orais dependiam de contínuos processos de renovação através de histórias e relatos feitos em contextos de interação face a face. Esse modelo de interatividade pode ser entendido

como direto, com reciprocidade entre fala e escuta diante dos interlocutores. Nesse padrão, lembra José Luiz Braga:

O processo é redirecionável em andamento, com uma construção em tempo real das trocas, na dependência sucessiva das reações e respostas entre interlocutores. Um forte componente destas trocas é a implicitação – viabilizada e solicitada por compartilhamento de saberes e de experiência local comum, de cumplicidades e de tensões vividas (BRAGA, 2001, p.110).

Tal conjuntura interativa limitava territorialmente as tradições, uma vez que sua transmissão dependia de uma relação face a face que, por sua vez, exigia o deslocamento físico dos indivíduos de um ambiente para outro. Esse modelo de interatividade pode ser entendido como simétrico, pois toda fala específica de uma conversação pode seguir de outra fala, do interlocutor, a toda fala se corresponde uma escuta, e os interlocutores dispõem essencialmente dos mesmos recursos, fala e escuta, para dar andamento a interação. Porém, não se pode deixar de lembrar que em uma sociedade também se constrói interações assimétricas, é o caso, por exemplo, da interação entre paciente e psicoterapeuta, em que, geralmente, predomina a fala de um em detrimento da do outro. Com isso, não se pode chegar à conclusão de que há algo de negativo ou positivo em interações simétricas ou assimétricas, são situações diferentes que ocorrem em contextos de interação concreta, são interações que se pautam em relações hierárquicas, sobrepostas a partir de critérios tais como: classe social, profissão, faixa etária etc.

A interação também pode ser pensada enquanto ação que sustenta determinadas práticas políticas. Isto porque, no contexto da vida em sociedade, os indivíduos agem dentro de determinados “campos de interação”, buscando atingir objetivos, visando maximizar a sua influência sobre os resultados da interação. Como diz Thompson:

A vida social é feita por indivíduos que perseguem

fins e objetivos mais variados. Assim fazendo, eles sempre agem dentro de um conjunto de circunstâncias previamente dadas que proporcionam a diferentes indivíduos diferentes inclinações e oportunidades. Estes conjuntos de circunstâncias podem ser conceituados como “campos de interação” para usar um termo fértilmente desenvolvido por Pierre Bourdieu. [...]. As instituições definem a configuração dos campos de interação preexistentes e, ao mesmo tempo, criam novas posições dentro deles, bem como novos conjuntos de trajetórias de vida para os indivíduos que os ocupam (THOMPSON, 2002, p.21).

Neste sentido, a posição de um indivíduo em um campo ou instituição está estreitamente ligada ao poder que ele possui. De forma bastante ampla, Thompson pontua que o “poder é a capacidade de agir para alcançar os próprios objetivos ou interesses, a capacidade de intervir no curso dos acontecimentos e em suas conseqüências” (THOMPSON, 2002, p.21). Neste processo, nota-se a construção de espaços a partir da socialização.

O desenvolvimento dos meios de comunicação reconfigurou profundamente este cenário. Para além da criação de novas possibilidades de transmissão de informação, os meios de comunicação instituíram novas formas de interação e de relacionamentos sociais, baseados numa complexa reorganização de padrões de interação através do espaço e do tempo. Na tentativa de desvendar este novo cenário comunicacional, John B. Thompson explora os tipos de situação interativa criados pelo uso dos meios de comunicação, que ele chama de interação face a face, interação mediada e quase-interação mediada (THOMPSON, 1998).

De acordo com o autor, a interação face a face acontece em um contexto de copresença; os participantes estão imediatamente presentes e partilham um mesmo sistema referencial de espaço e tempo. Esse tipo de interação tem um caráter dialógico, no sentido de que o fluxo de comunicação também possibilita o emprego de uma

multiplicidade de deixas simbólicas (gestos, entonação de vós, sorrisos etc.) para a transmissão das mensagens, assim como estas deixas, por sua vez, dependem da interpretação de quem está do outro lado do processo.

As interações mediadas, segundo o autor, são aquelas que acontecem por meio de cartas, conversas telefônicas, chats, e-mails etc. Este tipo de interação implica o uso de um meio técnico (papel, fios elétricos, ondas eletromagnéticas etc.) que possibilita a transmissão da informação e conteúdo simbólico para indivíduos situados remotamente no espaço e/ou no tempo. Diferentemente da interação face a face que acontece em um contexto de copresença, os participantes de uma interação mediada podem estar em contextos espaciais e temporais distintos, o que implica um certo estreitamento na possibilidade de deixas simbólicas:

Ao estreitar o leque de deixas simbólicas, as interações mediadas fornecem aos participantes poucos dispositivos simbólicos para a redução da ambiguidade na comunicação. Por isso as interações mediadas têm um caráter mais aberto do que as interações face a face. Estreitando as possibilidades de deixas simbólicas, os indivíduos têm que se valer de seus próprios recursos para interpretar as mensagens transmitidas (THOMPSON, 1998, p.79).

O terceiro tipo de interação levantado por Thompson (1998), o quase-interação mediada, faz referências as interações que são estabelecidas pelos meios de comunicação de massa. Diferente das outras duas formas de interação, face a face e mediada, em que os participantes são orientados para outros específicos, para quem produzem ações, afirmações etc., na quase-interação mediada, as formas simbólicas são produzidas para um número indefinido de receptores potenciais. Outra diferença reside no fato de que enquanto as duas primeiras formas de interação são dialógicas, esta última é monológica, ou seja, o fluxo da comunicação é predominantemente de sentido único. É assim que o termo se justifica, pois apesar de não

ter reciprocidade como as outras formas de interação, não obstante é uma forma de interação, pois cria um certo tipo de situação social na qual os indivíduos se ligam uns aos outros num processo de comunicação e intercâmbio simbólico.

Vislumbramos, a partir do ideário thompsoniano, que com o desenvolvimento dos meios de comunicação, houve, igualmente, uma modificação no ambiente interativo com fins políticos. Com isto, o exercício da democracia contemporânea passou a ser caracterizado por uma esfera pública dependente dos meios de comunicação, espaço privilegiado para a difusão de opiniões, ideias e para o debate acerca dos mais variados temas.

Tal contexto se complexifica após o surgimento da internet. Portadora de um modelo de comunicação mais democratizado, horizontalizado. Sem um centro de controle informacional, as práticas de interação se reconfiguraram, abrindo espaço para novas sociabilidades impulsionadas, contemporaneamente, pelas redes sociais. Estas, por sua vez, já estruturadas, há muito, na vida em sociedade, porém, agora, com escopo de participação ampliada.

Com a internet e, posteriormente, as redes sociais, estava instaurada uma abertura comunicacional, detentora de um poder formador, aglutinador, capaz de juntar as mais longínquas tribos<sup>14</sup> (MAFFESOLI, 1987) em um grande *modus operandi* social, cultural e político. O tribalismo contemporâneo, por sua vez, está presente na forma de sociabilidade<sup>15</sup> emergente na pós-modernidade, que se baseia numa proposta efetiva de condensação do tempo. Em outras palavras, a ênfase passa a ser dada no agora, no presente, e uma de suas marcas principais seria o fortalecimento do sentimento e do desejo de estar-junto, que seria manifestado com base no pertencimento ao mesmo território físico, ou simbólico.

14 Partimos do conceito de tribo de Maffesoli (1987) que entende que o tribalismo pós-moderno possui uma característica particular, diferente do tribalismo clássico, percebido através da agregação a uma família, a uma comunidade ou outros grupos com perspectivas longínquas e/ou estáveis, o novo tribalismo está marcado pela fluidez, pelos ajuntamentos pontuais e pela dispersão (MAFFESOLI, 1987).

15 Maffesoli (1987) prefere o termo socialidade à sociabilidade.



Tal contexto modificou a forma de se fazer política, principalmente em períodos de campanhas político-eleitorais. A comunicação, agora em rede, inaugurou estratégias de marketing, formas de engajamento, organização político-partidárias, modelos de campanha e todo um lastro de estratégias que reconfiguraram as práticas interativas em tempos de campanhas.

## **A INSERÇÃO DAS MÍDIAS SOCIAIS NO CONTEXTO DAS CAMPANHAS BRASILEIRAS**

O uso mais intensivo das redes sociais em campanhas político-eleitorais é um fenômeno recente, principalmente no contexto brasileiro. Apesar de algumas das principais plataformas de mídias sociais e sites de relacionamento terem surgido entre os anos de 2003 e 2006, a exemplo do MySpace, Orkut, Facebook e Twitter, só no pleito de 2010 que esse espaço virtual de sociabilidade ganhou destaque no processo eleitoral brasileiro. Como apontamos em pesquisa anterior (MELO, 2015), dois fatores específicos alavancaram as mídias sociais para uma posição de protagonismo nas estratégias de marketing eleitoral no Brasil nas eleições de 2010: a primeira foi a eleição paradigmática de Barack Obama para a presidência dos Estados Unidos em 2008 e, no ano seguinte, as mudanças na legislação eleitoral brasileira.

O uso da internet em si não se configura, necessariamente, como uma novidade, afinal as ferramentas já existiam. Como nos apresenta Barizon (2011), antes de Obama, outros políticos já estavam timidamente incluindo a internet em duas estratégias de campanha desde 1996, mas ainda sem formatos e conteúdos que gerassem uma distinção clara em relação à experiência das mídias convencionais. De acordo com Paiva (2003), as páginas dos candidatos na internet não eram interessantes o suficiente para atrair o eleitor e nem acrescentavam de fato algo realmente novo para a comunicação com o eleitorado:

A utilização política da Internet não apresentou produções interessantes, os sites dos candidatos foram considerados fracos, principalmente pelo

tom laudatório, apesar da boa imagem. E esta constatação reafirma a observação de que a linguagem apropriada à Internet ainda se apresenta indefinida (PAIVA, 2003, p.166).

Após experiências isoladas, a campanha de Barack Obama para a presidência dos EUA, em 2008, conseguiu incorporar a lógica da comunicação em rede ao invés de simplesmente tentar transpor para o ambiente web as mesmas linguagens e estratégias já difundidas pela comunicação de massa tradicional. A principal mudança foi gerada pela transição entre o modelo da Comunicação de Massa e o paradigma da Comunicação em Rede interferindo, conforme Cardoso (2005), na forma como se organizam tanto o fluxo de informações quanto as relações sociais dele decorrentes. Essa configuração em rede caracteriza-se pela partilha de um mesmo ambiente informativo e pela reflexividade como instrumento de escolha, possibilitadas por ferramentas de interatividade que permitem a construção de uma experiência individualizada. O novo padrão, usado amplamente de forma inaugural por Obama, caracteriza-se então por dois fatores: as páginas direcionam o usuário para sites de compartilhamento de fotos e vídeos, redes de relacionamento, compartilhamento de arquivos ou outros instrumentos desse tipo. Funciona conforme Gomes (2013) enquanto “centros distribuidores de tráfego”. O segundo fator, e talvez mais importante, reflete sobre os novos comportamentos e modelos de relacionamento: “O *modus operandi* da campanha é colaborativo, ao par do espírito da Internet 2.0 no que se refere a convocar e pressupor a participação dos internautas na produção de conteúdos e nos procedimentos de difusão viral de informações e de mobilização” (GOMES et al. 2013, p.68).

Enquanto Obama inovava nos Estados Unidos na campanha de 2008, o Brasil vivia o período de eleições municipais para os cargos de prefeito e vereador. Mas mesmo que algum político brasileiro tivesse interesse em usar de modo intensivo as mídias sociais na campanha, isso ainda não teria sido viável. Até 2009, havia no Brasil um empecilho legal para que ocorresse a ascensão das mídias sociais no marketing político.

O cenário jurídico eleitoral do período que antecedeu o pleito de 2010 foi caracterizado por um duplo movimento de mudança: primeiro de restrição, no que se refere aos eventos públicos de campanha e algumas modalidades de divulgação paga, e, num segundo momento, possibilitando a abertura no que se refere à perspectiva do uso da internet da campanha.

A legislação brasileira anterior a 2010 era omissa no que se refere ao uso da internet, principalmente das mídias sociais. O que o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) fez até 2008 foi aplicar para a web o que regia o artigo nº 240 do Código Eleitoral, que trata dos meios eletrônicos de comunicação. Dito de outro modo, aplicava para a internet as mesmas regras e parâmetros legais que haviam sido criados para regulamentar a campanha em veículos de radiodifusão, com estrutura verticalizada e não dialógica típica dos meios de comunicação de massa convencionais. Uma legislação específica para “web-campanha” só surgiria no ano seguinte, com a aprovação da Lei Federal nº 12.034/2009 que autorizou o uso da internet e regulamentou expressamente os recursos que poderiam ser usados, incluindo as mídias sociais.

A nova lei permitiu uma guinada na percepção jurídico-normativa das mídias sociais, corrigindo um erro de interpretação legal que pesou sobre estas ferramentas em pleitos anteriores. A partir de então, as mídias sociais deixaram de ser percebidas pela legislação como mais um meio de comunicação de massa a exemplo do Rádio e TV, o que claramente era um erro, e passaram a ser entendidas como meios de comunicação interpessoal. Isso permitiu, por exemplo, que as mídias sociais “escapassem” da proibição de uso para fins de propaganda eleitoral nas 48 horas que antecedem o pleito e até mesmo no dia da votação. O direito de expressão nas mídias sociais começa a ser entendido como um direito de expressão individual.

A partir de então, observou-se, no final de 2009, uma espécie de “corrida” dos políticos brasileiros em direção às mídias sociais. A plataforma em ascensão na época era o Twitter, uma das mais populares entre os internautas brasileiros. O microblog foi rapidamente transformado em terreno fértil para os debates políticos se configuravam no cenário pré-eleitoral de 2010, ano de disputa presidencial

e de eleição nos Estados para os cargos de governador, senador, deputados federais, estaduais e distritais (no caso específico do Distrito Federal). No cenário nacional, a disputa foi polarizada pelos candidatos Dilma Rousseff (PT), que sairia vencedora, e José Serra (PSDB), mas com outros personagens com atuação de destaque nas mídias sociais, sobretudo no Twitter, a exemplo de Marina Silva, à época no PSOL e Plínio de Arruda Sampaio. Especificamente no contexto paraibano, observamos em pesquisa anterior (MELO, op cit) a polarização em candidaturas que se apropriaram da linguagem e da estética das mídias sociais em oposição a candidaturas convencionais, em que os modos de atuação típicos das mídias massivas convencionais foram mantidos em detrimento das potencialidades de interação, mobilização e compartilhamento de informações promovidos pelo Twitter, Youtube e outras plataformas. De um lado, estava o então governador e candidato à reeleição, José Maranhão (PMDB) que negligenciou num primeiro momento as plataformas on-line e demonstrou, pessoalmente, pouca ou nenhuma afinidade com esse tipo de interação, chegando a afirmar durante entrevistas, em plena campanha, que o Twitter era “coisa de desocupado”. No campo das oposições, estavam os candidatos Ricardo Coutinho (PSB), candidato a governador, e Cássio Cunha Lima, candidato a senador, que juntos formaram uma controversa aliança no enfrentamento a José Maranhão. Ricardo e Cássio utilizaram intensivamente o Twitter tanto pessoalmente, como também com diversos perfis oficiais vinculados à campanha, gerando em torno deles um amplo espaço de interação que envolvia os perfis pessoais de eleitores, perfis de militantes criados no decorrer da campanha, bem como perfis fakes de apoio ou de ataque às suas candidaturas, caracterizados pela dificuldade em se determinar com a exatidão a origem desses perfis “fantasmas”.

A partir de 2010, o uso das mídias sociais se intensificou no campo político, acompanhando a rápida dinâmica de alterações em torno dessas plataformas virtuais de interação. Sites de relacionamento como o Orkut deixaram de existir, o Twitter perdeu força e popularidade no Brasil, enquanto o Facebook e Instagram ganharam força e concentram atualmente as atenções de internautas e estrategistas de marketing político. O WhatsApp, apesar de ser considerado um

aplicativo de troca de mensagens e não necessariamente uma “mídia social”, também interfere nesse contexto. As mídias sociais e colaborativas ganharam espaço na política para além dos períodos de campanha eleitoral, sendo inclusive rapidamente incorporadas às estruturas oficiais de comunicação governamental, estando presente nas três esferas de poder, com perfis e páginas de órgãos vinculados diretamente aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, bem como em muitos dos casos com páginas e perfis pessoais dos ocupantes de cargos de poder, principalmente entre chefes de governo e parlamentares.

Em 2016, o Brasil experimenta apenas sua quarta eleição com a presença efetiva das mídias sociais. As novas mudanças eleitorais introduzidas em 2015 por mais uma “minirreforma eleitoral”, instituída pela Lei Federal nº 13.165/2015 que acentuou a tendência jurídica de limitar a propaganda de rua e, neste caso específico, impôs barreiras nos limites de gastos, diminuiu o tempo de campanha pela metade e promover cortes no tempo do Guia Eleitoral no rádio e na televisão, ampliando por tabela a centralidade do papel exercido pelas mídias sociais na relação entre candidato e eleitorado. O cenário que se desenha amplia a necessidade de construção, de modo contínuo, de pesquisas no campo das ciências da comunicação e das ciências sociais para compreender os processos relacionados ao uso das mídias sociais no que se refere tanto à estrutura do campo político, quanto ao comportamento eleitoral e à criação de espaços de mobilização desvinculados das instituições clássicas do exercício e da retórica política, a exemplo do Estado, dos partidos e instituições da sociedade civil organizada.

## **CARACTERÍSTICAS DA CAMPANHA NAS MÍDIAS SOCIAIS**

A constituição das redes por meio das mídias sociais altera significativamente as regras do jogo da comunicação política, exigindo um envolvimento recíproco. “Redes envolvem (quase por definição) obrigações mútuas; não são interessantes como meros contatos. Redes de envolvimento comunitário envolvem robustas normas de reciprocidade” (MAIA, 2010, p.69). Não basta entrar no ambiente das redes sociais, criando um perfil ou página, se não houver a

disponibilidade para o diálogo e a interação. Não fazê-lo significaria quebrar o pacto tácito que se estabelece na ambiência interativa das mídias sociais. Neste sentido, uma nova potência é exigida para o político em épocas de cibercultura e pós-modernidade.

Além de deter o capital político e outras formas de poder que estão diretamente vinculados a ele, como o capital econômico ou, em alguns casos, o capital cultural, torna-se preponderante no novo contexto que o político detenha também capital social. As mídias sociais podem então atuar como geradoras de capital social, à medida que estabeleçam vínculos de confiança, organização de ações coordenadas ou, ainda, o comprometimento com a comunidade.

A partir da perspectiva teórica de Bourdieu, a noção de capital social pode ser definida como “o conjunto de recursos atuais e potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e inter-reconhecimento” (BOURDIEU apud MATOS, 2009, p.35). Ditos de outro modo, o conceito de capital social em Bourdieu descreve um contexto em que agentes sociais podem utilizar a sua participação em grupos ou redes para atingir metas e benefícios, vista não apenas como um atributo individual, mas principalmente enquanto um componente da ação coletiva. Relaciona-se, assim, com outras formas de capital descritas por Bourdieu, a exemplo do capital simbólico e do capital cultural, relacionados também à questão de prestígio, status e reconhecimento.

Na lógica própria das mídias sociais, o uso da rede de interações pessoais como forma de exercer influência e poder se torna mais evidente e associa-se ainda com a capacidade de ampliar essa rede de interações por meio da interseção dos diversos agrupamentos de relacionamento que formatam o complexo mosaico deste ambiente virtual. Dito de outro modo, a rede pessoal de cada usuário na internet não se resume apenas aos agentes sociais com os quais possui relações fora do ambiente virtual por meio de mediações face a face. Ao contrário, amplia-se pela sedução ou atração de novos “amigos” ou “seguidores”, que podem se aproximar por compartilharem alguns integrantes da rede de interações, por possuírem características e interesses em comum ou pelo simples fato de buscarem também

ampliar sua cadeia de interações, independente do grau de afinidade que possuam.

Neste contexto, entendemos que as mídias sociais estimulam práticas já presentes no que podemos denominar de “cotidiano da política” (KUSCHNIR, 2000), e já identificadas em cenários de interação entre candidatos e eleitores em pesquisas realizadas no campo da antropologia política. É o caso, por exemplo, da construção de um circuito de boatos em torno dos candidatos em disputa, estratégia presente em campanhas eleitorais tradicionais, conforme descrito por Barreira (1998). Entretanto, essa prática é potencializada no contexto das mídias sociais por meio, principalmente, de perfis fakes e do que podemos chamar de compartilhamento “ponto a ponto”, por meio de mensagens privadas (conhecidas como “in box”) no Facebook, em grupos fechados criados nessa mesma rede social, ou ainda através de mensagens de SMS ou por meio de aplicativos como o WhatsApp ou similares. O boato espalha-se além da conversa “ao pé do ouvido” ou, no caso da política local, dos panfletos apócrifos para ganhar amplitude nas conversações em rede.

Para Barreira, os boatos configuram-se enquanto elemento de “construção negativa das candidaturas”, exemplificando com dois tipos distintos de rumores identificados nas eleições por ela observados. O primeiro seria composto por boatos referentes à esfera político-administrativa, com acusações de corte de salários, interrupção de programas sociais ou fechamento de órgãos públicos. São usados geralmente para candidaturas de se apresentam enquanto vetores de mudança, trabalhando com o sentimento de “medo” diante do anúncio de transformações. “Boatos dessa natureza representavam a tentativa de captar o discurso de ruptura de modo negativo” (BARREIRA, 1998, p.145). Há ainda boatos de ordem pessoal, geralmente vinculados à vida familiar, afetiva e sexual dos postulantes a cargos públicos. Geram, neste caso, um debate moral apropriando-se de valores e costumes difundidos como socialmente aceitáveis, explorando negativamente o seu oposto ao adotar estereótipos e fundamentar-se em preconceitos ou visões maniqueístas.

Além dos boatos, o uso recorrente do humor também surge como ferramenta de desconstrução de imagens públicas dos políticos em

disputa. Trata-se de uma estratégia comum na disputa por visibilidade nas mídias sociais, principalmente no que refere à difusão de montagens, sejam elas em fotos ou vídeos. Este tipo de conteúdo costuma se disseminar rapidamente na rede através dos compartilhamentos feitos pelos usuários, muitas vezes de forma praticamente automática. Essa espécie de “carnavalização da política” por meio do escárnio e da ironia possuía relação com o estilo de sociabilidade pós-moderna descrita por Maffesoli como relacionada aos aspectos místico, lúdicos e sensoriais que permeiam as interações sociais cotidianas. Entre as características desse estilo de sociabilidade apontadas por Maffesoli, podemos destacar o foco no presente (presenteísmo) e na busca pela satisfação de desejos e prazeres (hedonismo), a estetização do cotidiano, a prática social enquanto um jogo (lúdico) e o desejo de agregação (estar junto) como fator de coesão. Aspectos que, em maior ou menor grau, estão todos presentes no contexto das interações estabelecidas por meio das mídias sociais.

Por outro lado, o uso das mídias sociais para a atuação política trouxe consigo determinadas “promessas” que com o desenrolar dos fatos não se efetivaram. O cenário delineado pela campanha de 2010, com o uso recorrente do *Twitter* em ações coletivas de mobilização *on-line* e a realização de debates sobre temas específicos em grande escala, com a participação recíproca de usuários que não pertenciam a uma mesma rede de contatos, mas se encontravam e dialogavam (seja em tom pacífico ou de rivalidade acentuada) por meio de interesses em comum. Esses diálogos aconteciam através de *hashtags*, espécie de etiquetamento típico das mídias sociais que permite ao usuário expor sua opinião e avaliar a alheia sem precisar derrubar as fronteiras cotidianas que os separam.

Apesar da promessa de maior democratização e pluralidade de vozes, as mídias sociais também passaram a se configurar enquanto instâncias de controle, principalmente por meio da crescente profissionalização da administração de estratégias de marketing eleitoral, bem como da delimitação de nichos, como ocorre com o *Facebook* que sistematiza previamente a informação que será apresentada ao usuário por meio dos seus dados de interação. Ao contrário do *Twitter* que promove um clima intenso de enfrentamento, sem muitas



amarras, o *Facebook* limita o acesso de boa parte de conteúdo que seria mostrado, ao hierarquizá-lo previamente, bem como só permite um debate mais amplo sobre temas específicos entre os membros de uma rede de contatos previamente definida. Tal cenário gera, em determinados casos, uma espécie de “espiral de concordância” que, por vezes, dá a impressão que parte significativa dos internautas concorda com o que diz determinado usuário, silenciando visões opostas. Essa espécie de jogos de espelhos dificulta o estabelecimento de uma esfera pública ampla onde a argumentação seria o principal modo de interação. Esse modelo preconcebido acaba por reforçar no usuário determinados padrões estéticos, bem como transmite a sensação de fortalecer determinadas certezas e arrefecer outras, principalmente em relação ao governo e seus mandatários. A argumentação enquanto ‘duelos de ideias’ perde espaço para rivalidades e provocações que, por vezes, efetua-se prioritariamente no âmbito social.

Determinadas tendências delinham-se para as próximas eleições, como por exemplo, o uso cada vez mais frequente de transmissões ao vivo, recurso simplesmente não previsto na legislação anterior a 2015 que regulamenta as campanhas eleitorais no Brasil. Outra tendência é o empoderamento dos usuários para a promoção de formas alternativas de mobilização, sem a mediação de instituições políticas tradicionais, como o Estado e os partidos políticos, tendência esta que esbarra ainda nas estratégias de controle, monitoramento e padronização promovidas pelos profissionais de marketing político, cada vez especializados no uso das mídias sociais, o que promove relativa padronização da participação de candidatos e figuras públicas nestes espaços, gerando certa perda da espontaneidade típica deste cenário virtual de interação.

Desta forma, percebemos que a sociedade vive um momento em que as ferramentas de comunicação existentes podem conduzir a práticas comunicativas e de informação mais democráticas, nas quais os indivíduos podem participar dos fluxos de informação de forma mais efetiva. Por outro lado, tal abertura comunicativa também abre espaço para o encontro de opiniões convergentes e divergentes, ao mesmo tempo em que os efeitos de tal mediação e do conflito deles resultantes podem se fechar tanto ao silenciamento, como a uma

bolha informativa ou, como dito, uma “espiral de concordância”. É sobre a questão do silenciamento que este trabalho se debruça.

## **REDES SOCIAIS, POLÍTICA E ESPIRAL DO SILÊNCIO**

Do ponto de vista da opinião pública, o Brasil é um país dividido quando o assunto é política. Desde 2003, com a chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) à Presidência da República, o Brasil vive um clima mais aparente de divisão de opiniões, que se fortaleceu com a reeleição da Presidente Dilma Rousseff, também do PT, em 2014, e seu posterior impeachment, em 2016. Tal divisão, ou acirramento de opiniões, sempre acompanhou a história política do Brasil, e de muitos outros países, até porque é próprio do processo democrático, mas a presença das mídias sociais, nos últimos anos, tornou mais visível este cenário.

Principalmente, durante o período em que durou o segundo mandato da presidente Dilma, movimentos sociais, grupos empresariais, partidos políticos, sindicatos, associações, entre diversos outros grupos, se mobilizaram pró ou contra impeachment, criando uma atmosfera de aparente bipolarização de opiniões. Muitos embates ideológicos, políticos e partidários se deram no ambiente das mídias sociais que, desde 2011, contava com a mais popular delas no Brasil, o *Facebook*.

Tais ambientes que, aparentemente, são constituídos por pluralidade de vozes, a partir da não hierarquização do lugar de fala, tinham tudo para contribuir para uma discussão, muitas vezes tolhida num passado não distante, na era pré-internet, em que indivíduos optavam por não falar publicamente sobre questões políticas, quando a pessoa acreditava que a sua posição não era amplamente aceita ou compartilhada. Tal tendência, conhecida como “espiral do silêncio”, parecia não ter mais vez com a ascensão do *Twitter*, *Facebook* e outras mídias sociais, pois, agora, os detentores de posições minoritárias se sentiriam mais livres para expressar suas opiniões, contribuindo, assim, para enriquecer o debate público.

Para Denis McQuail (2003), o conceito de espiral do silêncio deriva de um corpo mais vasto da teoria da opinião pública, desenvolvido por Noelle-Neumann. Tal teoria está interligada por quatro

elementos: os meios de massas; comunicação interpessoal e relações sociais; expressões individuais de opinião; percepções que os indivíduos têm do clima de opinião envolvente no seu próprio ambiente social.

McQuail afirma que as principais pressuposições da teoria Noelle-Neuman são as seguintes:

- A sociedade ameaça com o isolamento os indivíduos desviantes;
- Os indivíduos experienciam o medo do isolamento de modo contínuo;
- Este medo do isolamento leva a que os indivíduos tentem sempre avaliar o clima de opinião;
- Os resultados desta apreciação afetam o seu comportamento em público, especialmente a sua determinação em expressar ou não opiniões de forma aberta.

Dessa forma, a teoria considera que, para evitarem o isolamento em assuntos públicos importantes (como o apoio a um grupo político), muitas pessoas são guiadas pelo que pensam ser as opiniões dominantes ou divergentes nos seus ambientes. Quando são minorias, tendem a esconder os seus pontos de vista e não estão dispostas a expressá-los. Este é o efeito de espiral.

As redes sociais são atualmente ambientes fortemente marcados pela difusão de opiniões. Em tempos de efervescência política, funcionam como um espaço para demarcação de territórios, exposição e compartilhamento de ideias, mas também de silenciamentos.

As redes sociais surgiram antes da era do computador. Elas são caracterizadas por pessoas que dividem interesses comuns e são compostas por um conjunto de dois elementos: atores (pessoas, instituições ou grupos; os nós da rede) e suas conexões (interações ou laços sociais). Para Raquel Recuero:

Uma rede, assim, é uma metáfora para observar os padrões de conexão de um grupo social, a partir das conexões estabelecidas entre os diversos atores. A abordagem de rede tem, assim, seu foco na estrutura social, onde não é possível isolar os atores sociais e nem suas conexões (RECUERO, 2009, p.24).

Nas redes online, emergem práticas de interação orientadas para a partilha e formação de grupos de interesse que estão na origem das narrativas digitais da Sociedade da Informação, ou seja, são práticas que se estabelecem a partir do que Maffesoli (1987) determina de tribo. Porém, em tais espaços também é possível, e muito comum, localizar práticas a que chamamos de invisíveis.

Isto acontece porque, além dos meios de comunicação de massa e das grandes corporações exercerem poder sobre a opinião pública, o *Facebook*, mídia social mais popular do Brasil, também tem efeito direto na constituição de tais opiniões, ao mesmo tempo em que a constituição dos espaços individuais a partir da ideia de tribo nos coloca entre aqueles que compartilham da mesma opinião que nós. Neste sentido, é como se estivéssemos presos a uma bolha, um lugar confortável na nossa rede social onde não precisamos debater, tanto porque todos concordam entre si, ao mesmo tempo em que nos colocam alheios ou indiferentes a opiniões contrárias sob pena de não sermos aceitos em determinados grupos.

Esta, aliás, é a principal asserção da Teoria da Espiral do Silêncio. Tal teoria baseia-se no princípio de medo de isolamento que os membros de uma parte da sociedade têm. Isso força os seres humanos a adaptarem os seus pontos de vista, ideias e opiniões, combinando a mais aceita ou, simplesmente, usando, como estratégia, o silenciamento.

Noelle-Neumann (1993) afirma que diferentemente dos efeitos da espiral de concordância, que dá ao indivíduo a impressão de fortalecimento dos seus pontos de vista, a espiral do silêncio faz referência àqueles indivíduos que preferem guardar suas opiniões, seja porque pensam que seus pontos de vista estão perdendo espaço, seja porque não se sentem confortáveis ou preparados para enfrentar o contraditório, ou até mesmo por não estarem dispostos a discutir o diferente. Talvez, uma das questões mais emblemáticas que surge, a partir desta situação, é a forma como um contexto é apresentado ao público, isto porque um grupo pode parecer ter mais simpatizantes do que realmente tem, enquanto o outro dá a sensação de ter menos do que eles realmente correspondem. Do ponto de vista político, principalmente em períodos de campanhas ou de acirradas disputas ideológicas, tal

cenário pode induzir pessoas e grupos a aderirem à visão daqueles que parecem ser a maioria, enquanto o outro lado pode ser desencorajado, ou seja, uma espiral começa a dominar a outra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso cada vez mais contínuo das redes sociais interativas tem modificado nossas experiências cotidianas de relacionamento em diversas áreas e a política não está imune a este processo. Com a proliferação dos smartphones e da conexão 3G e 4G, as mídias sociais tornam-se quase que “onipresentes”, enquanto os usuários aproximam-se de um comportamento que se torna cada vez mais difícil separar de forma “pura” as interações face a face daquelas mediadas pelas conexões virtuais, afinal, estão “*on-line full time*”.<sup>16</sup>

Assim como ocorrera com os relacionamentos amorosos, os vínculos familiares, as relações comerciais e até de escambo (vide a proliferação de grupos virtuais de troca e venda de produtos usados), a experiência política também passou a ser mediada por essas plataformas de relações mais horizontais e dinâmicas. A militância em processos eleitorais, a mobilização dos movimentos sociais e do terceiro setor, o marketing político, a busca e troca de informações e até a comunicação governamental estão entre os tipos de atuação presentes neste campo de interseção entre mídias sociais e a política. Até os comportamentos de repulsa à política, pelo menos em sua concepção institucional e partidária, encontram nos ambientes on-line de relacionamento um espaço fértil para expressão e difusão. Pensar a comunicação política na contemporaneidade passa, necessariamente, pelo campo das mídias sociais, com suas contradições e incertezas.

Como buscamos discutir no decorrer do artigo, o cenário de atuação política nas mídias sociais apresenta-se como potencial ferramenta de concretização do ideal “esfera pública” enquanto espaço amplo de debate e participação, mais democrático e aberto, onde a argumentação e o amplo debate poderiam ocupar o centro da ágora midiática em contraposição à espetacularização e a performance características das mídias de massa. Entretanto, essa promessa de plena

---

16 Do inglês, conectado em tempo integral.

liberdade de expressão esbarra nas pressões sociais que acentuam rivalidades e polarizações e que atuam como estímulo a discursos de ódio e de fanatismo, de um lado, e, noutra perspectiva, silenciamento e censura.

Nesse sentido, cabe à pesquisa acadêmica em comunicação compreender esses processos além da tecnologia, buscando elucidar as dinâmicas sociais que os intermedeiam. Em plataformas como o *Facebook*, notamos que os processos de interação têm concretizado a “nova” esfera pública similar àquela apontada na perspectiva habermasiana no contexto do surgimento da imprensa massiva. Nossas interações cotidianas ao migrarem para o mundo virtual também passam, em plataformas como esta, por um movimento coletivo que permite espaços fecundos de criatividade e espontaneidade. O desafio é construir caminhos para que o ideal democrático e colaborativo típico da essência das mídias sociais possa ser mantido em perspectivas de resistência que permitam, de fato, a construção de novas práticas políticas, gerando mobilização e engajamento além dos artifícios do marketing eleitoral.

## REFERÊNCIAS

BARIZON, D. **Eleições em rede: a evolução do uso da Internet em campanhas presidenciais**. São Paulo: Textonovo, 2011.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRAGA, José Luiz. **Interação & recepção**. In: FAUSTO NETO, Antônio; HOHLFELDT, Antônio; PRADO, José Luiz Aidar; PORTO, Sérgio Dayrell (orgs.). **Interação e sentidos no ciberespaço na sociedade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p.109-136.

CARDOSO, G. **A mídia na sociedade em rede**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

GOMES, W; FERNANDES, B; REIS, L; SILVA, T. *Politics 2.0: a*

**campanha on-line de Barack Obama em 2008.** In: MARQUES, F; SAMPAIO, R; AGGIO, C. (Orgs.). *Do Clique à urna: internet, redes sociais e eleições no Brasil.* Salvador: Edufba, 2013.

KUSCHNIR, K. **O cotidiano da política.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

LIMA, V. A. de. **Televisão e poder: A hipótese do cenário de representação política,** CR-P. In: **O enredo eleitoral.** *Revista Comunicação e política,* v.1, n.1, ago./nov. Rio de Janeiro: Cebela, 1994. p.5-22.

MAFFESOLI, M. **Apocalipse: opinião pública e opinião publicada.** Tradução de Andrei Netto e Antoine Bollinger. Porte Alegre: Sulina, 2012.

\_\_\_\_\_. **A conquista do presente: Natal;** Argos, 2001.

\_\_\_\_\_. **A transfiguração do político.** Porto Alegre: Sulina, 1997.

\_\_\_\_\_. **O conhecimento comum: compêndio de sociologia compreensiva.** Tradução de Aluizio Ramos Trinta. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **O mistério da conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade.** Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

\_\_\_\_\_. **O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno.** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

\_\_\_\_\_. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

MAIA, R. C. M. **Internet e esfera civil: limites e alcances da participação política.** In: MAIA, R. C. M; GOMES, W; MARQUES, F. P. J A. (orgs.). **Internet e participação política no Brasil.** Porto Alegre: Sulina, 2011. Cap. 2, p.47-94.

MATOS, H. **Capital social e comunicação: interfaces e articulações.** São Paulo: Summus, 2009.

McQUAIL, Denis. **Teoria da comunicação de massas.** Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MELO, R. A. **O ‘Reencantamento’ da política nas mídias sociais: performances de mobilização On-line em campanhas eleitorais na Paraíba.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campina Grande: UFCG, 2015.

NOELLE-NEUMANN, Elisabeth. **La espiral del silencio. La opinión pública y los efectos de los medios de comunicación.** Communication & Society. Universidad de Navarra/Espanha, v.6, n.1,2, p.9-28, 1993.

PAIVA, R. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo.** Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet.** Porto Alegre: Sulina, 2009.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia.** 4. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia.** 5. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.



# A BELA, RECATADA E DO LAR E A MARIA LOUCA, OU DE COMO A MÍDIA MANIPULA A NOTÍCIA

*Elizabeth Christina de Andrade Lima*<sup>17</sup>

## INTRODUÇÃO

Passada a euforia da vitória pela segunda vez da Presidente Dilma Rousseff, nas Eleições 2014, em uma campanha marcada por denúncias e desrespeitos por parte dos candidatos que a protagonizaram. Esse período foi marcado pela forte presença da mídia escrita, televisiva e do *ciberespaço* (GOMES, 2004), na tentativa de desconstrução da imagem pública da então eleita Dilma Rousseff.

Na semana seguinte, verificamos a capa e o editorial de todas as revistas semanais brasileiras, porque acreditávamos que ao modo da primeira vitória, em 2010, ela seria ovacionada e sua vitória comemorada pelo aspecto histórico que tal fato representava. Pois novamente marcava-se o seu protagonismo: a primeira mulher reeleita à Presidência do Brasil.

Para nossa decepção, nada disso ocorrera; só a Revista Veja trouxe a Presidente na capa e ainda assim com a intenção muito clara de destacar os grandes desafios que ela teria que enfrentar, somados a uma grande parcela de dúvida, se de fato, conseguiria governar. As demais revistas: *IstoÉ* e *Época* sequer fizeram menção a tal fato em suas capas, dedicaram não mais que duas páginas para noticiar tal

---

17 Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora de Antropologia, titular na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

fato histórico e escolheram, em seus editoriais, tratar de outros temas. Assim, não destacaram o acontecimento. A revista *Carta Capital* que pode ser classificada como ideológica de esquerda, fez menção à vitória, mas não dedicou a capa da revista a esse fato histórico e poucas foram as laudas dedicadas à reeleição.

Observamos, através da leitura das revistas IstoÉ e Carta Capital, uma tentativa extremamente competente de desconstruir uma imagem pública<sup>18</sup> positiva da Presidente. O que lemos, ainda durante a campanha presidencial, e continuamos lendo, no primeiro ano de seu governo, em 2015, e toda a movimentação em torno da abertura do processo de *impeachment*, em 02 de dezembro de 2015 e a sua saída definitiva da presidência do Brasil, em 31 de agosto de 2016, foi uma enxurrada de críticas ao seu governo e uma tentativa mordaz de associar à sua imagem a escândalos de corrupção, à ineficiência administrativa, a incompetência para governar o Brasil. A Veja tende a ser uma revista direita. Já a Carta Capital, dirigida por Mino Carta, e de tendência mais de esquerda, não tem construído um discurso tão ácido contra o governo, mas igualmente não o tem poupado de críticas contundentes à sua administração.

Além da mídia impressa, encontramos, na internet, uma escala crescente de discursos e práticas que buscaram desqualificar a Presidente por manifestações públicas e pedidos de *impeachment*, realizados no Brasil, através de grupos que se autointitulam de “Revoltados on-line”, “Vem pra rua”, “Movimento Brasil Livre” (MBL) e o SOS Militares”, nos quais detectamos discursos de repúdio.

Nunca se viram e se leram tantas manifestações de desrespeito a uma figura pública. Mal a Presidente assumiu o governo, os ataques não cessaram, em forma de palavras violentas. Dessa forma, a Presidente se viu isolada no poder enfrentando uma saravada de críticas, acusações e expressões de ódio que, a cada dia, ganharam maior

---

18 Utilizamos do conceito de imagem pública, a partir da definição de Gomes (2004, p.242) segundo o qual, deve-se levar em conta que imagem pública não diz respeito somente à pessoa física, corpórea, mas a uma ideia ou a fato cognitivo a respeito da pessoa e construído através da comunicação, produção e emissão de discursos junto aos receptores. Segundo Gomes (2004, p.251), as imagens se fazem, principalmente, com discursos e ações.

visibilidade midiática.

A *IstoÉ*, em sua edição de 06 de abril de 2016, traz em sua capa a imagem de Dilma Rousseff, como se estivesse tendo um surto psicótico, com os seguintes termos: “As explosões nervosas da Presidente: em surtos de descontrole com a iminência de seu afastamento e completamente fora de si, Dilma quebra móveis dentro do Palácio, grita com subordinados, xinga autoridades, ataca poderes constituídos e perde (também) as condições emocionais para conduzir o País”. Na matéria da revista, Dilma chega a ser comparada a Dona Maria I, a louca, a mãe de Dom João VI.

Ao comparar essa narrativa com outra matéria, veiculada pela revista *Veja*, publicada em abril de 2016, no formato de edição extra para narrar a abertura do processo de impeachment da Presidente Dilma. A página 28 traz uma matéria intitulada “Bela, recatada e ‘do lar’”, para fazer menção a “quase” primeira-dama do Brasil Marcela Temer. São duas narrativas totalmente distintas no enfoque de duas mulheres, e como elas são enunciadas ao público leitor.

Com base no exposto, partimos de um recorte de gênero, com o objetivo de problematizar até que ponto essas duas narrativas têm por objetivo reproduzir os estereótipos de gênero. Assim propomos uma confluência entre três temas: gênero, política e mídia, que é um campo pouco estudado no Brasil.

Como objeto de análise, buscamos perceber a visibilidade ou invisibilidade midiática da Presidente Dilma Rousseff e da possível primeira dama Marcela Temer. A mídia pode ser pensada como uma esfera de representação e como um espaço privilegiado de difusão do mundo social.

## **A DISPUTA DAS MULHERES POR ESPAÇOS DE PODER**

Desde que a professora Celina Guimarães Viana conseguiu seu registro para votar, há 86 anos, a participação feminina no processo eleitoral brasileiro vem se consolidando. Celina é apontada como sendo a primeira eleitora do Brasil. Nascida no Rio Grande do Norte, ela requereu sua inclusão no rol de eleitores do município de Mossoró-RN. O voto de Celina é rodeado de significados, pois marca o início da conquista de um direito político essencial para o reconhecimento

de cidadania que foi negado às mulheres por séculos. O direito de votar e também ser votada deu a mulher o acesso ao espaço público, permitiu que ela pudesse vivenciar as experiências sociais para além do espaço privado do lar. Através da instituição da participação feminina no processo eleitoral brasileiro que hoje temos mulheres ocupando todos os cargos eletivos, inclusive a Presidência do nosso País.

Pouco mais de 80 anos após o primeiro voto feminino, a economista Dilma Rousseff (PT) torna-se a primeira Presidente do Brasil ao vencer as eleições de 2010. No segundo turno, ela derrota o então candidato José Serra (PSDB). Em 2014, reelege-se para o mesmo cargo, também no segundo turno, contra o candidato do PSDB, Aécio Neves. A vitória de Dilma por duas vezes consecutivas não significou apenas a conquista de um cargo público, mas a conquista eleitoral de uma mulher para o maior cargo do nosso sistema político. Assim como Celina, Dilma entra para a História e torna-se um marco da luta pela instituição da participação feminina na política brasileira, mesmo tendo sofrido um processo de *impeachment* e sido afastada, definitivamente da Presidência do Brasil, pelo Senado Federal, no dia 31 de agosto de 2016.

O debate acerca dos direitos políticos das mulheres não é recente. Antecede a constituição de 1824, que não trazia em seu texto a proibição, porém não deixava claro se as mulheres podiam ou não votar. Apenas, em 1932, esse direito foi de fato garantido, pelo menos para uma parte da população feminina, já que apenas as mulheres com emprego público remunerado eram obrigadas a votar. Esse debate ainda está em pauta nos dias de hoje, pois as mulheres, apesar da conquista de diversos espaços públicos, ainda não conseguiram de fato consolidar a sua participação na política brasileira.

É com base nesse contexto de conquistas e autonomia feminina e, também, preconceitos e impedimentos que, no ano de 1997, foi estabelecida a Lei nº 9.504, que assegura uma cota de 30% e uma cota máxima de 70% para qualquer um dos sexos, estendendo-se para cargos eleitos por voto proporcional (Câmara dos Deputados, Assembleias e Câmara Distrital). Em 1995, a Lei nº 9.100 estabelecia uma cota mínima de 20% para mulheres. A Lei de Cotas de 1997

trata-se de uma política de ação afirmativa que reconhece a dominação voltada às mulheres, que é histórica, executada pelo sexo oposto. Esta é entendida como uma lei compensatória.

No caso das cotas eleitorais por sexo, esta ação afirmativa busca criar condições para o estabelecimento de um maior equilíbrio entre homens e mulheres no plano da representação política. Num primeiro momento, são medidas compensatórias que possibilitam que mais mulheres ocupem espaços. Num segundo, são medidas distributivas que buscam assegurar a igualdade entre homens e mulheres (GROSSI; MIGUEL, 2001, p.9).

No entanto, informações divulgadas pela União Inter-Parlamentar (UIP), apontaram que num total de 190 países, o Brasil ocupa apenas a 116ª posição no *ranking* de representação feminina no Legislativo. O estudo registrou que a Câmara era ocupada por 45 deputadas (9%) e o Senado por 10 senadoras (13%). Na atual legislatura, elas passaram a ser 51 deputadas (9,9%) de um total de 513. E das 81 cadeiras do Senado, 12 são ocupadas por representantes femininas (pouco mais de 13%). A média mundial de representação feminina no Legislativo é de 22,1%, dado que evidencia a baixa presença de mulheres no parlamento brasileiro. Nesse sentido, alguns autores têm discutido as razões pelas quais a Lei de Cotas para a representação feminina na política não tem alcançado os resultados previstos para sua implementação. Algumas publicações denotam certo consenso, e apontam três fatores que poderiam influenciar nas chances de candidaturas femininas. Esses seriam de cunho socioeconômico, cultural e político.

Os culturais destacam os valores mais gerais que influenciam uma dada sociedade, bem como uma cultura de gênero mais ou menos igualitarista. Os socioeconômicos remetem a alguns indicadores, como escolaridade, renda e emprego. Já a dimensão

política é tratada mais do ponto de vista das instituições partidárias e eleitorais e dos tipos de sistemas de representação (NORRIS, 1993; JONES, 2008; ARAÚJO, 2009, p.25).

A autora acima citada explica não haver consenso quanto ao peso de cada um desses fatores no que se refere às chances e disposição de mulheres disputarem um cargo no Legislativo, embora haja o reconhecimento de que existe uma espécie de interdependência na sua composição.

Outro elemento importante quanto à rentabilidade da Lei de Cotas é a deficiência na fiscalização e a inexistência de sanções para punir os partidos que não cumprem os percentuais exigidos pelo dispositivo da Lei. Desse modo, os partidos, por vezes, burlam a Legislação com “candidaturas laranja”. Estas são inscritas e lançadas sem o mínimo de preparo de seu representante ou *marketing* eleitoral, impossibilitando assim a real eleição daquela candidata. Uma manobra utilizada para preencher o mínimo de candidaturas exigidas por sexo.

A fragilidade das cotas para reverter a lógica da sub-representação feminina engloba, como apontado anteriormente, uma junção de fatores que se centram em aspectos de caráter cultural, institucional e normativo. Desse modo, Prá (2011) questiona que importantes temas são negligenciados nas agendas parlamentares e nas políticas públicas, como os direitos humanos das mulheres (problemas relativos à saúde sexual e reprodutiva), trabalho e educação, déficit de representação política e violência contra a mulher. Esses e outros problemas com implicações evidentes para o conjunto social desnudam o predomínio de uma cultura política excludente, responsável por alijar as questões das mulheres e as de gênero do debate político e, conseqüentemente, da agenda pública.

Ainda de acordo com o TSE, o número de mulheres em disputa por cargos nas Eleições Gerais do ano de 2014 foi 46,5% maior do que no último pleito, em 2010. Esses dados sinalizam uma mudança significativa no âmbito da efetivação de candidaturas femininas, parte dessa conquista se dá, como vimos, pela lei de cotas de gênero

para cargos públicos eletivos. Porém no que diz respeito à efetivação da ocupação feminina nos espaços políticos, ainda temos um longo caminho a percorrer. Segundo o Tribunal Superior Eleitoral, apenas 10% das pessoas que ocupam cargos eletivos no congresso são do sexo feminino. Isso demonstra o quanto as mulheres ainda estão longe de alcançar a igualdade política nesses espaços.

Diversos fatores contribuem para essa baixa representação feminina no cenário político, dentre eles está o fato de vivermos em uma sociedade ainda marcada por fortes traços patriarcais. Tais traços baseiam as relações entre homens e mulheres, para além de suas diferenças biológicas, atribuindo papéis sociais para ambos. O patriarcado reservou às mulheres o lugar da submissão, do espaço privado do lar, o cuidado com os filhos e idosos, o ser mãe. E aos homens o lugar da autoridade, o espaço público e o de prover as necessidades materiais da família. Apesar dos avanços importantes nas lutas femininas por direitos e espaço dentro da nossa sociedade, a divisão sexual do trabalho ainda dita a forma como homens e mulheres devem ocupar esse espaço. As mulheres, ou pelo menos boa parte delas, já não estão mais reclusas em suas casas e obrigadas a obedecerem a seus pais ou maridos. Porém o lar, o cuidar da família, dos filhos, ainda são responsabilidades que pesam mais sobre as mulheres do que sobre os homens. A cultura machista brasileira torna difícil o acesso a uma carreira profissional de sucesso para as mulheres. Porque além da divisão sexual do trabalho, a população feminina ainda tem de conviver com o machismo arraigado que define o que é e o que não é lugar para mulher.

A política é um espaço de disputa de poder, e o poder dentro de uma cultura patriarcal é uma categoria reservada aos homens, ou pelo menos é assim que a sociedade tenta se articular. É claro que hoje muitas mulheres ocupam cargos de chefia, seja em cargos públicos ou em grandes empresas. A questão é que a capacidade dessas mulheres é questionada sistematicamente, a imagem delas deve corresponder às expectativas do que é ser mulher. Os papéis, comportamentos e imagens que o patriarcado atribui às mulheres correspondem ao ideal de uma espécie de singularidade do ser feminino. A delicadeza, o cuidado, a submissão, o altruísmo, todas essas

características são sociais e nada tem a ver com o biológico, portanto não são naturais. Porém possuem, dentro de uma realidade machista, uma significação que baseia as relações entre homens e mulheres. Desse modo, quando uma mulher opta por ter uma carreira política, ela rompe com a ideia de que o poder é algo masculino, mas ao mesmo tempo essa mulher não pode fugir das expectativas do que a sociedade pensa sobre o que é ser do sexo feminino, ela não pode deixar de lado as singularidades do feminino. (BARREIRA, 1998).

Dentro da política, principalmente no que diz respeito ao momento das eleições, os candidatos e candidatas constroem suas imagens para convencer os eleitores e assim conquistar votos. Essas imagens precisam corresponder às expectativas do público para o qual se apresenta. A imagem pública, por relacionar-se à interpretação e ao entendimento que as pessoas produzem acerca dos atos e discursos dos políticos, é mutável, reajustável e possui limites imprecisos. Ela não está ligada somente aos atributos físicos de uma pessoa, nem a uma definição visualmente pautável e concreta. A imagem pública mantém a função de suplemento para obtenção da adesão popular, criando efeitos sobre a opinião pública, sobre as eleições e sobre a esfera pública de debate (GOMES, 2004).

Quando falamos de candidaturas femininas, a imagem pública apresentada por essas candidatas é baseada nas noções acerca do ser mulher. Como aponta Irllys Barreira (1998):

Pensar sobre a existência de uma simbologia das candidaturas femininas pressupõe também indagar se essas candidaturas trazem especificidades, sobretudo se comparadas a candidaturas masculinas. Mulheres na condição de candidatas ensejam a emergência de símbolos e estratégias discursivas ligados à moral, a ética ou valores femininos que lhe são atribuídos naturalmente tais como sensibilidade e sinceridade, entre outros. Existe, portanto, uma especificidade referida ao uso de atributos de gênero como forma de diferenciação política (BARREIRA, 1998, p.106).



Segundo Barreira (1998), as candidaturas femininas possuem essa diferenciação baseada nas especificidades de gênero. Nestes termos, apropriamo-nos da categoria de gênero, formulada por Joan Scott (1990) que afirma que tal conceito refere-se a um sistema de relações de poder baseadas num conjunto de qualidades, papéis, identidades e comportamentos opostos atribuídos a mulheres e homens. Gênero, seguindo a explicação de Scott, difere de sexo, visto que esse último refere-se às diferenças biológicas, enquanto que o segundo diz respeito às diferenças sociais, culturais dentro de um contexto histórico.

Quando nos referimos a gênero dentro do universo político, devemos salientar que a construção dos discursos por parte dos atores políticos depende da forma como se dão as relações sociais entre homens e mulheres. As diferenças na maneira como os atores agem dentro da esfera política dizem muito sobre as expectativas da sociedade a respeito dos papéis de gênero.

As eleições representam um ambiente muito propício para a análise da construção social desses papéis sociais, visto que em espaços de disputa de poder ficam mais evidentes as diferenças culturais, sociais e políticas que norteiam as relações de gênero. Como já exposto anteriormente, Dilma Rousseff representa um marco dentro da luta feminina por uma política mais igualitária. Por uma democracia que de fato ofereça as mesmas oportunidades para homens e mulheres respeitando suas diferenças biológicas e não reforçando práticas machistas que os colocam em desigualdade de gênero. No entanto, não vimos discursos midiáticos que chamassem atenção para esse inédito fato: a ascensão das mulheres aos espaços de poder e ao mais alto cargo político do Brasil. Ao contrário, o que vemos é um contínuo e contundente processo de desqualificação da mulher política, daquela que chegou ao mais alto cargo político do Brasil.

Portanto, os meios de comunicação são uma esfera de representação política e isso significa compreendê-los como o espaço privilegiado de disseminação das diferentes perspectivas e projetos dos grupos em conflito nas sociedades contemporâneas. A interseção entre gênero, política e mídia ganha novas formas a cada processo de disputa como igualmente sofre a influência da dinâmica da cultura, redirecionando seus rumos para se adequar ao modo como os

sujeitos se expressam e se relacionam em cada contexto específico, definido não apenas numa relação espaço-temporal, mas também no campo simbólico pela construção de cenários e representações (LIMA, 2004). A política ao ser ‘vívuda’ e ‘experimentada’ por meio das práticas rotineiras de interação social entra em sintonia com os modos de pensar e agir de uma sociedade ou de grupos específicos que a compõem, sendo ressignificada pelo senso comum. Ao ‘corporificar’ seu discurso na experiência cotidiana, o jogo político proporciona a construção de vínculos indenitários entre os sujeitos envolvidos pela teia da cena eleitoral, rompendo a distância entre o ‘homem comum’ e a redoma que o separa dos núcleos institucionais do poder.

Obviamente entendemos que não se pode desconsiderar que a mídia, ou melhor, o sistema integrado de mídias, tal qual propõe Cardoso (2007), não é o único fator determinante na produção de representações em torno da política. Deve-se levar em consideração a conjuntura política e o contexto específico de cada acontecimento. Ou seja, determinados discursos e valores podem ser percebidos de formas distintas de acordo com o contexto, tomando diferentes significações que vão interferir na construção de uma determinada imagem sobre um fato ou personagem político.

### **“A BELA E A FERA” NA NARRATIVA JORNALÍSTICA**

Escreveu Charaudeau, em seu “Discurso das Mídias” (1996, p.38) que “a linguagem é cheia de armadilhas” e eu acrescentaria armadilhas, sobretudo, simbólicas, pois o enunciado, antes de tudo, significa e, ao significar, oferece distintas possibilidades de interpretação.

No artigo de *Veja*, ao qual aludimos acima, a esposa do vice, agora presidente Michel Temer, Marcela Temer, é apresentada ao leitor como uma mulher, no mínimo, especial e até certo ponto, destoante com o modelo de mulher do século XXI, ou seja, uma mulher plenamente inserida no mercado de trabalho e disputando espaços de pertencimento e equidade com o homem.

A narrativa se inicia com a seguinte formulação da jornalista Juliana Linhares: “A quase primeira-dama Marcela Temer, 43 anos mais jovem que o marido, aparece pouco, gosta de vestidos na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice” (VEJA 2474,

Edição Especial, Ano 49, 20 de abril de 2016, p.28).

Temos aqui, de início, a construção que a narrativa jornalística pretende apresentar: a antítese da mulher liberada, moderna e que reivindica pertencimento no espaço público por meio da ocupação no mercado de trabalho. Ela é apresentada como o protótipo da mulher bela, recatada e do lar. Inclusive é considerada uma mulher de sorte por ser casada com Michel Temer, que mesmo com treze anos de casamento, continua a ser um homem romântico e apaixonado pela esposa. Para provar tal assertiva, a autora narra sobre a iniciativa de Temer de levá-la a um dos restaurantes mais caros de São Paulo, cujo ambiente foi esvaziado, para que apenas os dois pudessem viver “uma romântica noite” e se tratem pelos apelidos de “Mar” e “Mi”.



Imagem 1- Marcela Temer

Fonte: Extraída de Veja – de 20 de abril de 2016.

A matéria continua afirmando que “Marcela é uma vice-primeira-dama do lar” e acrescenta:

Seus dias consistem em levar e trazer Michelzinho da escola, cuidar da casa, em São Paulo, e um pouco dela mesma (...). Em todos esses anos de atuação política do marido, ela apareceu em público pouquíssimas vezes. “Marcela sempre chamou atenção pela beleza, mas sempre foi recatada”, diz sua irmã mais nova, Fernanda Tedeschi. “Ela gosta de vestidos até os joelhos e cores claras”, conta a estilista Martha Medeiros (VEJA 2474, Edição Especial, Ano 49, 20 de abril de 2016, p.29).

Ainda, segundo a matéria, o seu cabeleireiro, Marco Antonio de Biaggi, chegou a afirmar que “Marcela tem tudo para ser a nossa Grace Kelly”<sup>19</sup> (VEJA 2474, Edição Especial, Ano 49, 20 de abril de 2016, p.29).

Para finalizar, a jornalista ainda destaca outra qualidade de Marcela, afirma ser ela “o braço digital do vice” e complementa:

Está constantemente de olho nas redes sociais e mantém o marido informado sobre a temperatura ambiente. Um fica longe do outro a maior parte da semana (...) e Marcela permanece em São Paulo, quase sempre na companhia da mãe (VEJA 2474, Edição Especial, Ano 49, 20 de abril de 2016, p.29).

Assim, a Marcela Temer, que pouco se tinha notícia nas mídias, é retratada pela sua beleza e juventude. Acrescente-se, ainda, que tal espaço midiático foi concedido nas páginas de uma edição extra que tratou exatamente da abertura de *impeachment* da Presidente Dilma,

19 Grace Patricia Grimaldi, nome de casada de Grace Patricia Kelly, (Filadélfia, 12 de novembro de 1929 — Monte Carlo, Mônaco, 14 de setembro de 1982) foi uma premiada atriz norte-americana, vencedora do Oscar na categoria Melhor Atriz e, após seu casamento com Rainier III, príncipe-soberano de Mônaco, tornou-se a princesa de Mônaco. Alardeada por sua beleza estonteante e simplicidade no comportamento virou modelo a ser seguido pelas mulheres.

no momento em que a Câmara de Deputados no dia 17 de abril, com 367 votos para sim, contra 146 não, permitiu que ela fosse julgada pelo Sendo Federal.

Num sentido totalmente oposto ao “modelo de mulher” e de “comportamento feminino” proposto por *Veja* ao utilizar Marcela Temer como uma espécie de arquétipo ideal do “ser mulher”, a IstoÉ, não sem coincidência, no mesmo mês de abril, no dia 06, exatamente 15 dias antes da publicação de *Veja*, estampa em sua capa a imagem da então Presidente Dilma Rousseff como se estivesse tendo, no mínimo, um surto psicótico.



Imagem 2- Capa Revista IstoÉ

Fonte: Revista IstoÉ.

Na matéria assinada pelos jornalistas Sérgio Pardellas e Débora Bergamasco, em oito páginas, o que vemos é a construção da imagem pública de uma mulher, no mínimo, à beira da loucura:

Os últimos dias no Planalto têm sido marcados por momentos de extrema tensão e absoluta desordem com uma presidente da República dominada por sucessivas explosões nervosas, quando, além de destempero, exhibe total desconexão com a realidade do País. Não bastassem as crises moral, política e econômica, Dilma Rousseff perdeu também as condições emocionais para conduzir o governo. Assesores palacianos, mesmo os já acostumados com a descompostura presidencial, andam aturridos com o seu comportamento às vésperas da votação do impeachment pelo Congresso (ISTOÉ, Ano 39, n.2417, 6 de abril de 2016, p.34).

A narrativa construída pelos referidos jornalistas tenta desconstruir a imagem de Dilma impingindo a ela a característica de uma mulher que, por não “suportar as pressões” por “tantas denúncias” a ela dirigidas e, na imanência de perder o cargo, reage da forma mais negativa e triste possível: destratando e desrespeitando os seus subordinados e depredando o patrimônio público. Com base em tal narrativa construída, cabe aqui apresentar o que formula Patrick Charaudeau (2006) quando defende:

Comunicar, informar, tudo é escolha. Não somente escolha de conteúdos a transmitir, não somente escolhas de formas adequadas para estar de acordo com as normas do bem falar e ter clareza, mas escolha de efeitos de sentido para influenciar o outro isto é, no fim das contas, escolha de estratégias discursivas (CHARAUDEAU, 2006, p.39).

O efeito de sentido esperado pela matéria da aludida revista não é outro senão o de desqualificar Dilma Rousseff de suas competências para continuar a exercer o cargo de Presidente do Brasil. Como o leitor pode continuar a defender uma gestora cuja saúde mental se encontra tão debilitada? E continua a matéria a fazer suas denúncias

de forma apócrifa já que nenhuma fonte é citada sobre a veracidade das informações reunidas:

Segundo relatos, a mandatária está irascível, fora de si e mais agressiva do que nunca. (...) dispara palavrões aos borbotões a cada nova e frequente má notícia recebida. (...). Há duas semanas, ao receber a informação da chamada “delação definitiva” em negociação por executivos da Odebrecht, Dilma teria, segundo o testemunho de um integrante do primeiro escalão do governo, avariado um móvel de seu gabinete, depois de emitir uma série de xingamentos. Para tentar aplacar as crises, cada vez mais recorrentes, a presidente tem sido medicada com dois remédios ministrados a ela desde a eclosão do seu processo de afastamento: rivotril e olanzapina, este último usado para esquizofrenia, mas com efeito calmante. A medicação nem sempre apresenta eficácia, como é possível notar (ISTOÉ, Ano 39, n.2417, 6 de abril de 2016, p.34).

Quebrar móveis, deprender o bem público, “sustentar-se em pé” a base de calmantes, um deles, inclusive, utilizado para pacientes com esquizofrenia é o quadro negro que é apresentado sobre a saúde mental da Presidente. E continua a narrativa sobre o descontrole mental da Presidente segundo os citados jornalistas, desta feita amparando-se no saber médico:

O modelo consagrado pela renomada psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross descreve cinco estágios pelo qual as pessoas atravessam ao lidar com a perda ou a proximidade dela. São eles a negação, a raiva, a negociação, a depressão e a aceitação. Por ora, Dilma oscila entre os dois primeiros estágios. Além dos surtos de raiva, a presidente, segundo relatos de seus auxiliares, apresenta uma espécie de negação

da realidade. Na semana passada, um presidente de uma instituição estatal foi chamado por Dilma para despachar assuntos de sua pasta. Chegou ao Palácio do Planalto, subiu ao terceiro andar e falaram longamente acerca da saúde e especialmente sobre a economia do Brasil e o contexto internacional. Ao final da conversa, observando o visível abatimento do executivo, Dilma quis saber: “Por que você está cabisbaixo?”. Franco, ele revelou sua preocupação com o cenário de impeachment que se desenhava, especialmente com o então iminente rompimento do PMDB. Ao ouvir a angústia do seu subordinado, que não está há muito tempo à frente da empresa, Dilma teve uma reação que tem se repetido sistematicamente: descartou totalmente a hipótese do seu impedimento. Ela exclamou: “Imagine, nada disso vai acontecer. Já temos garantidos 250 votos na Câmara”. O executivo tentou argumentar, mas foi novamente interrompido. A petista avaliou ser “até melhor” o rompimento com o PMDB, assim teriam a chance de “refundar” o governo. O presidente da instituição deixou a conversa completamente atônito. Considerou inacreditável a avaliação da chefe do Executivo (ISTOÉ, Ano 39, n.2417, 6 de abril de 2016, p.36-37).

No discurso acima se concretiza aquilo que Charaudeau (2006) vai denominar de efeito de verdade, ou seja, de que ele estaria baseado na convicção. “O que está em causa aqui não é tanto a busca de uma verdade em si, mas a busca de credibilidade, isto é, aquilo que determina o “direito à palavra” dos seres que comunicam, e as condições de validade da palavra emitida” (CHARAUDEAU, 2006, p.49).

O “saber médico” chancela o descontrole emocional da Presidente; o testemunho do presidente de uma estatal, cujo nome não é informado na matéria, corrobora com o “saber médico” restando, então, ao leitor, a convicção de que Dilma perdeu o equilíbrio



emocional. Para completar esse raciocínio, acrescenta a matéria:

É bem verdade que Dilma nunca se caracterizou por ser uma pessoa lhana no trato com os subordinados. Mas não precisa ser psicanalista para perceber que, nas últimas semanas, a presidente desmantelou-se emocionalmente. Um governante, ou mesmo um líder, é colocado à prova exatamente nas crises. E, hoje, ela não é nem uma coisa nem outra. (...). Os surtos, os seguidos destemperos e a negação da realidade revelam uma presidente completamente fora do eixo e incapaz de gerir o País (ISTOÉ, Ano 39, n.2417, 6 de abril de 2016, p.37).

O artigo é completado pela narrativa de outro jornalista, Antonio Carlos Prado, que, subliminarmente, faz uma comparação do comportamento transloucado da Presidente com o exibido por Dona Maria I, mãe do regente Dom João VI, conhecida como Dona Maria, a louca.

Não é exclusividade de nosso tempo e nem de nossas cercanias que, na iminência de perder o poder, governantes ajam de maneira ensandecida e passem a negar a realidade. No século 18, o renomado psiquiatra britânico Francis Willis se especializou no acompanhamento de imperadores e mandatários que perderam o controle mental em momentos de crise política e chegou a desenvolver um método terapêutico composto por “remédios evacuentes” para tratar desses casos. Sua fórmula, no entanto, pouco resultado obteve com a paciente Maria Francisca Isabel Josefa Antónia Gertrudes Rita Joana de Bragança, que a história registra como “Maria I, a Louca”. Foi a primeira mulher a sentar-se no trono de Portugal e, por decorrência geopolítica, a primeira rainha do Brasil. O psiquiatra observou que os

sintomas de sandice e de negação da realidade manifestados por Maria I se agravaram na medida em que ela era colocada sob forte pressão. “Maria I, a Louca”, por exemplo, dizia ver o “corpo” de seu “pai ardendo feito carvão”, quando adversários políticos da Casa de Bragança tentavam alijá-la do poder (ISTOÉ, Ano 39, n.2417, 6 de abril de 2016, p.39).

Tentando agora fazer um exercício de como os leitores possivelmente receberam as narrativas das duas revistas acima descritas, vamos observar que, para além das intencionalidades discursivas nas duas matérias, chamou-nos atenção o lugar do feminino quando as duas mulheres Dilma e Marcela são apresentadas.

Em primeiro lugar, as duas têm uma importância social bastante diferente em termos de exposição midiática. Sobre Marcela, pouco sabemos, e sobre Dilma, há informações sobre sua biografia, assim o novo e o velho se apresentam para o deleite do leitor. No caso em tela com pelo menos um agravante: a imagem da Marcela, que é nova nas mídias, é de uma mulher equilibrada, feliz e bem realizada em sua vida privada; já Dilma, que é velha na narrativa midiática, e comumente representada como uma mulher “dura, exigente e de pouco trato com seus subordinados”, é apresentada com uma inovadora faceta: a marca do descontrole emocional, chegando a ser, como vimos, comparada com Dona Maria, a louca.

Em termos simbólicos, uma representa o novo que o país “almeja”, segundo a linha editorial de *Veja* que abertamente declarou na revista a premente e inevitável saída da Presidente por meio do *impeachment*, e o novo tempo, o novo Brasil, o novo governante e por que não dizer a nova mulher; mas cabe indagarmos: o que de novo Marcela apresenta para o leitor?

Ser bela, recatada e do lar, a rigor, não tem problema nenhum, mas como ponderou Diana Corso, psicanalista e escritora, em resposta ao site da Revista *Donna*:

*Acho que a pobre Marcela, que eu não conheço, tampouco li seu perfil na revista, acabou, pelas suas*

*opções, que ela é livre para fazer, carregando com o ônus da onda de retrocesso na liberação de costumes, que esse movimento que coloca seu marido no poder que está esboçando. (...). Então essa reação à essa frase, essa trapalhada mal-intencionada da revista Veja, é uma reação feminista, que acaba até fazendo um certo bullying com a Marcela, que acaba arcando com isso. Porque é uma reação das mulheres em defesa dos direitos adquiridos ainda nada afirmados e longe do ideal, mas é uma espécie de grande brincadeira. E quando brincamos, dizemos coisas sérias. Que nós não queremos ser recatadas, não queremos ser tomadas em nossa beleza como objeto de posse ou de consumo, e muito menos queremos ficar presas em nosso lar sem poder ter vida pública. Então, a existência dessa mulher, que é, digamos, um bem privado de um homem público (assim pelo menos ela foi pintada para opinião pública, talvez ela nem seja isso) nos coloca frente àquilo que temos lutado para não ter mais que ser. Queremos ter um lar, mas não ser do lar. Queremos ser recatadas quando bem entendermos e assim desejarmos. E caso não sejamos recatadas, queremos o direito de não sermos estupra- das. Queremos ser belas, sim, mas do nosso jeito, não como uma boneca inflável.<sup>20</sup>*

Outra entrevistada da Revista Donna, Cláudia Tajés, escritora, vai mais além e assim se manifesta:

*Não haveria nada de errado com a descrição se ela estivesse nas páginas de uma revista do início do século passado, A Noiva Sonhadora ou o Magazine da Dona de Casa Feliz, por exemplo. Ninguém estranharia*

---

<sup>20</sup> Disponível em: <<http://revistadonna.clicrbs.com.br/comportamento-2/bela-recatada-e-do-lar-por-que-a-expressao-gerou-tanta-polemica-nas-redes-sociais/>>. Postado em 24/04/2016. Acesso em: 10 set. 2016.

*porque as mulheres ainda eram, no mais das vezes, tratadas como propriedade do pai ou do marido, sem direito de expressão ou o respeito que qualquer cidadão merece. Mas um mundo que só fala no empoderamento feminino e seus derivados só pode debochar ao ver uma guria de 30 anos ser retratada desse jeito. Coitada dela, que também deve ter odiado tudo isso.*<sup>21</sup>

Ao ser assim apresentada, a revista tenta imprimir um retorno nostálgico há um tempo que não existe mais no Brasil, pois obviamente a mulher ainda deseja casar-se, constituir uma família, ter filhos, uma casa, mas igualmente anseia pela ocupação do espaço público, deseja seguir uma carreira profissional, prover seu próprio sustento, ter autonomia sobre seus desejos, seu corpo e seus sonhos de inserção na vida pública e na vida privada. Estamos, portanto, muito longe do Brasil Império, quando a mulher estava inserida em uma estrutura de subordinação e restrita às atividades domésticas. Sob a forte influência do sistema patriarcal, poucas eram as mulheres que durante esse período podiam lutar por seus direitos e emancipação (BATISTA, 2008).

Com o advento da modernidade, a crescente industrialização e a estruturação da família burguesa, ocorreram mudanças significativas nos papéis de gênero. Tais modificações puderam ser observadas no Brasil a partir do século XIX. Assim, couberam às mulheres a responsabilidade pela educação dos filhos, os cuidados com a casa e até mesmo a transmissão de valores. Esse tipo de estrutura, que designou às mulheres todas as funções de domínio privado, possibilitou aos homens o envolvimento com as esferas políticas e econômicas, próprias do domínio público.

A partir da década de 1860, a atividade filantrópica passou a ser encarada como um meio para as mulheres das classes mais elevadas afastarem-se das limitações impostas pelo trabalho doméstico. À época, como destacam Coelho e Baptista (2009), iniciam-se as argumentações em torno das ideias abolicionistas, “onde muitas mulheres contribuíram com atividades para esses fins, embora ‘não em

---

21 Idem.

posição política”.

A transição do século XIX para o século XX proporcionou diversas discussões que buscaram explorar as diversas concepções de um novo papel feminino na sociedade brasileira. Em 1891, ocorreu a elaboração da primeira Constituição Republicana Brasileira. A mesma debateu e vetou o sufrágio feminino. “Os que argumentavam contrariamente se referiam, por exemplo, à inferioridade feminina, tida por alguns como ‘natural’” (COELHO; BAPTISTA, p.2009, p.88). As mulheres eram definidas como a “parte moral da sociedade”, a base da família, na qual o lar, o casamento e a maternidade estruturavam sua existência social, cabendo aos homens o desenvolvimento de suas possibilidades e ambições de uma vida pública. Caberia à mulher, enfim, suprir o homem, seu companheiro, de todas as condições necessárias para a sua ascensão social e ela deveria ficar à sombra, nunca à frente, servindo de suporte para este.

Merece destaque a repercussão que a matéria da Veja obteve nas redes sociais; foi criada a hashtag#belarecatadaedolar e o meme ‘bela, recatada e do lar’ para criticar essa construção ideal do ser mulher. Tais reações nos parecem bastante salutares porque permite a sociedade pensar, escrever e reescrever seus papéis de gênero. Na verdade, não vimos problema algum na tentativa da Veja apresentar agora a primeira dama Marcela Temer como o fez, pois ela defende interesses, como qualquer outra revista, tampouco intencionamos problematizar se o ser bela, recatada e do lar é certo ou errado. Concordamos com a historiadora Mary Del Priori que essa postura de ser do lar, bela e recatada representa “um Brasil que não está visível, que não está nas redes, que não está vinculado aos movimentos feministas, mas isso é parte de nosso país.”<sup>22</sup> No entanto, o que desejamos problematizar é sobre o “lugar” do feminino no espaço público, especialmente nos espaços de poder.

Em outra matéria da *web*, ao propor uma comparação entre Dilma Rousseff e Marcela Temer, a jornalista do Diário do Centro do Mundo – DCM, Nathali Macedo, assim se manifestou para defender

---

22 Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160418\\_marydelpriori\\_entrevista\\_marcella\\_temer\\_n](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160418_marydelpriori_entrevista_marcella_temer_n)> Publicado em: 21 de abril de 2016. Acesso em: 10/09/2016.

o modelo de “mulher emancipada, livre e forte”:

Ao contrário de Marcela, Dilma é tudo que o patriarcado não quer: não obedece aos padrões de beleza estabelecidos, não se curva diante da exigência de subserviência feminina que ainda persiste, não cultiva a delicadeza tradicionalmente feminina (afinal, não somos obrigadas!), luta com as próprias mãos, derrama o próprio suor, e o que é pior: é a mulher mais poderosa do país. No bom e velho nordestinês: uma mulher de grelo duro. A Veja, a direita e os golpistas (agora sendo redundante, já que se resumem à mesma coisa) não querem as mulheres poderosas. Eles querem mais Marcelas e menos Dilmas. Mas continuarão só querendo<sup>23</sup> (grifos nossos).

Em contraposição a matéria produzida por Veja, a Revista IstoÉ traz a Presidente Dilma em sua capa e a apresenta como uma mulher que seria exatamente o oposto de Marcela; ela não é bela, tampouco recatada e nem é do lar e ainda, como já afirmamos alhures, com um agravante: ela encontra-se psicologicamente perturbada, vivendo sob o uso de remédios para controlar a sua ansia nervosa.

O artigo produzido pela Revista IstoÉ, igualmente teve forte repercussão nas redes sociais, recebeu muitas críticas e ataques, principalmente dos movimentos de mulheres e de feministas classificando, de modo geral, a matéria como violentamente misógina contra a Presidente e a mulher que ocupa espaços de poder.

Ao apresentar a imagem pública de Dilma como alguém “fora de controle”, a intenção muito clara é a de não só desconstruir e deslegitimar a Presidente, mas como consequência, deslegitimar a própria luta das mulheres por espaços de poder.

A edição da revista caiu como uma “bomba” nas redes sociais,

---

23 Disponível em: <<http://jj-jovemjornalista.blogspot.com.br/2016/04/a-mulher-pode-escolher-em-ser-bela.html>>. Publicado em: 23 abr. 2016. Acesso em: 10 set. 2016.

levantando debates acalorados. No *Twitter*, a *hashtag* #IstoÉmachismo entrou para a lista dos assuntos mais comentados daquele dia.

Um dos motivos que justificam, inclusive, o ódio construído sobre a Presidente por parte da sociedade brasileira, deve-se, segundo Venício Lima, ao tratar do processo de *impeachment*, a ação dos conglomerados jornalísticos que buscam corromper a opinião pública. Para ele:

Não há dúvida de que se pode identificar uma ordenação de calendário na realização seletiva de determinados vazamentos, na antecipação de ações da PF e no cronograma de divulgação de depoimentos sigilosos. Isso feito em sintonia muito clara com setores desses grupos oligopolizados. Essa evidência fez com que o reconhecimento da participação ativa dos oligopólios no processo tenha aumentado muito. Um analista com o mínimo de seriedade vai necessariamente constatar essa articulação. Nas análises sobre o mundo contemporâneo, constata-se uma crise generalizada da democracia representativa, o que não é uma particularidade brasileira. Há um reconhecimento crescente, no Brasil e no mundo, do papel fundamental que o controle do acesso ao debate público feito pelos oligopólios de mídia exerce.<sup>24</sup>

Para que de fato a democracia representativa se estabeleça é necessário que o maior número de cidadãos tenha acesso à informação, e tal informação seja digna de fé, entretanto, o que se observa, como acima pontuou Venício Lima, é uma constante e forte presença dos oligopólios da mídia pautando as notícias e as figuras políticas, fato que nos leva, então, a colocar em suspeição a possibilidade de existência da própria democracia e de sua viabilidade, já que ela

24 Disponível em: <<http://www.carosamigos.com.br/index.php/cotidiano/6889-exclusao-de-vozes-e-caracteristica-da-historia-politica-do-brasil>>. Publicado em: 24 maio 2016. Acesso em: 05 set. 2016.

mesma nasce a partir dessas contradições.

A disputa é uma disputa pela fala, pela narrativa de um discurso que se pretende objetivo e verdadeiro, mas se encontra eivado de interesses outros para além da missão de informar.

Para responder a narrativa de IstoÉ sobre o destempero da Presidente Dilma, Algumas mulheres e movimentos sociais foram convocados a refletir sobre tal acontecimento, conforme falas abaixo descritas:

— Isto é sexista, isto é machista, isto é golpista. Somos contra todo tipo e qualquer violência contra as mulheres, principalmente quando essa violência se abate contra a presidenta da República (Eleonora Meniccuci).

— IstoÉ invoca e reforça o estereótipo machista de que as mulheres são descontroladas emocionalmente, irracionais, e, conseqüentemente, não estão talhadas para o exercício do poder político. (União Brasileira de Mulheres de Santa Catarina Coletivo feminista ThinkOlga, famoso pela campanha “Chega de fiufiu”, também publicou um texto de repúdio e acusou a revista de estar praticando “GashLighting” que é uma violência emocional baseada na manipulação psicológica que leva a mulher e todos a seu redor acharem que ela enlouqueceu ou é incapaz (Coletivo feminista ThinkOlga).

— O apelo desesperado à misoginia feito pela Revista ISTOÉ na capa da sua atual edição é muito grave e, não por acaso, está em perfeita sintonia com os discursos machistas que a oposição de direita faz diariamente no parlamento e que são de embrulhar o estômago (REVISTA ISTOÉ. Entrevista com Deputado Jean Wyllys – PSOL-RJ)<sup>25</sup>.

---

25 Disponível em: <<http://noticias.r7.com/brasil/materia-que-comparou-dilma-a-maria-a-louca-gera-polemica-e-e-chamada-de-machista-04042016>>. Acesso em: 13 set. 2016.



Com base nos discursos acima descritos, vemos o grau de violência, de preconceito e misoginia dirigidos à Presidente, a partir da matéria de IstoÉ, classificá-la como uma louca, à beira de um ataque de nervos. Entendemos que é uma avaliação, no mínimo, desrespeitosa à sua condição de estadista.

A matéria em tela causou danos à Presidente que viu sua imagem pública ser questionada por uma série de discursos que colocam em dúvida o seu equilíbrio emocional e nem há citações de fontes que comprovem a veracidade dessas informações. O texto reforça uma possível incapacidade da mulher para exercer cargos políticos. Basta ver os números da sub-representação feminina na política expostos ao longo deste artigo, seja no parlamento, seja no executivo.

Concordamos com Miguel e Biroli (2011, p.18) quando afirmam ser “a mídia de massa um espaço de representação da política” e de fato é. A disputa pela imposição de imagens públicas se constitui na grande característica das disputas eleitorais e da formação da opinião pública. A história tem demonstrado que, infelizmente, as mulheres estão em desigualdade em relação aos homens quando o que está em jogo é a disputa por espaços de poder e, exemplos, como os experienciados por Dilma, no caso da matéria da IstoÉ, só corroboram essa assertiva.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Quando Dilma Rousseff disputou pela primeira vez as eleições para Presidente no ano de 2010, teve que lidar com inúmeros desafios, o maior deles, talvez, o machismo. Sua imagem pública foi atacada de diversas formas. Questionaram sua sexualidade, sua vida íntima, sua racionalidade, sua competência para governar o Brasil. Na disputa de 2014, não foi diferente, apesar de estar no cargo há quatro anos, Dilma sofreu os mesmos ataques da eleição anterior com o diferencial do uso exagerado das mídias sociais para atingir sua imagem que eclodiu no seu afastamento definitivo do cargo de Presidente, ao completar um ano e oito meses de governo, no dia 31 de agosto de 2016, a partir da votação de seu *impeachment* no Senado Federal, com 55 votos a favor, 22 contra, 01 abstenção e 03 ausentes.

Podemos afirmar que no caso de candidaturas femininas o

processo de desconstrução ou retirada de legitimidade política, que é a base da representação, é quase sempre feito sob a lógica machista da sociedade. As desconstruções que os políticos sofrem durante o processo eleitoral passam pelo recorte de gênero. As mulheres que se “atrevem” no mundo público têm como desafio enfrentar a dura realidade machista. Durante os meses de seu segundo governo, pudemos ver, com clareza, a forma hostil com que muitos cidadãos se dirigiam à Presidente nas principais redes sociais em uso no Brasil. Xingamentos, ofensas à sua imagem e ao seu corpo foram destilados nos mais diversos perfis virtuais.

Como vimos ao longo do artigo, não é fácil ser do gênero feminino em uma sociedade marcada pela dominação masculina, mais difícil, ainda, parece ser a disputa por espaços de poder político. Tal ambiente, marcado em sua maioria pelo gênero masculino, não vê com “bons olhos” a convivência, o diálogo e o trabalho em comum com o outro gênero.

Pela primeira vez, assistimos à ascensão de uma mulher ao mais alto cargo do Brasil, a Presidência da República, e, por ironia, assistimos igualmente à sua queda. Como última reflexão, perguntamo-nos e ao mesmo tempo deixamos para análises posteriores: uma das causas que motivou as práticas de misoginia e de desrespeito à mulher Dilma Rousseff e que eclodiu com o seu afastamento, não se deve a sua identidade de gênero? Será que se o Presidente fosse um homem, teria ele recebido os mesmos ataques a ela dirigidos? Cremos que não. E diríamos ainda mais: a Presidente Dilma incomoda porque, por ser mulher, ela abala a ordem estabelecida que é baseada na dominação masculina. Os discursos de emocionalmente doente, como alguns dos que reproduzimos nesse texto intencionam abalar o feminismo, personificado na primeira mulher eleita Presidente do Brasil.

A primeira dama foi apresentada ao leitor brasileiro e acabou por servir de comparação, de exaltação de um modelo do “ser feminino” que se adequa sobremaneira a uma sociedade ainda marcada pelas práticas sexistas que definem, apesar de todas as conquistas dos movimentos feministas, os lugares do feminino e do masculino. Neste caso, venceu o modelo da “bela, recatada e do lar”. Aguardemos os

desdobramentos das futuras campanhas eleitorais

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Clara. **Gênero e acesso ao poder Legislativo no Brasil: as cotas entre as instituições e a cultura.** In: Revista Brasileira de Ciência Política, n. 2, Brasília. 2009.

BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. **Chuva de papéis: ritos e símbolos de Campanhas Eleitorais no Brasil.** Rio de Janeiro, Núcleo de Antropologia Política, 1998.

BATISTA, Camila Lima. **Análise histórica sobre os direitos políticos das mulheres no Brasil.** In: GT política e feminismo. Coordenado por Ana Alice Costa e Maria Saete da Silva. Disponível em: <[www.neim.ufba.br/site/arquivos/file/politica.pdf](http://www.neim.ufba.br/site/arquivos/file/politica.pdf). 2008>.

COELHO, Leila Machado; BAPTISTA, Marisa. **A história da inserção política da mulher no Brasil: uma trajetória do espaço privado ao público.** Psicologia Política, v.9, n.17. 2009.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias,** São Paulo: Contexto, 2006.

GOMES, Wilson. **Transformações da política na era da comunicação de massa.** São Paulo: Paulus, 2004.

GROSSI, Míriam Pillar; MIGUEL, Sônia Malheiros. **Transformando a diferença: as mulheres na política.** In: Estudos Feministas. Ano 9, 2 sem. 2001.

LIMA, Venício. **Mídia, Teoria e política.** 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Caleidoscópio convexo. Mulheres, política e mídia.** São Paulo: Editora UnesP, 2011.

PRÁ, Jussara Reis. **Reflexões sobre gênero, mulheres e política.** In: PAIVA, Denise (org.). *Mulheres, política e poder.* Goiânia: Cànone Editorial, 2011.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação e Sociedade*, Porto Alegre, v. 20, n.2, p.71-99, jun./dez, 1996.

# ECOS DO SAGRADO: SUBJETIVIDADES E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS DO CANDOMBLÉ À LUZ DA TELEFICÇÃO

*Robéria Nádia Araújo Nascimento*<sup>26</sup>

## INTRODUÇÃO

“O outro nos põe em questão. Tanto o que nós somos, como todas essas imagens que construímos para classificá-lo, para nos proteger de sua presença incômoda, para enquadrá-lo”<sup>27</sup> (Jorge Larrosa).

Os eixos teórico-metodológicos deste trabalho partem da premissa de que o universo da ficção televisiva instiga significativos caminhos para investigações no campo comunicacional. As empreitadas científicas que temos desenvolvido nessa seara evidenciam que as narrativas ficcionais se colocam para além da temporalidade histórica representada em seus enredos, constituindo espaços de fruição para diversas interfaces temáticas. Entre os possíveis intercâmbios particularmente nos interessa a tríade conceitual *religiosidade, sociedade e cultura*, uma vez que os indícios da mediatização

26 Professora Associada do Departamento de Comunicação Social da UEPB e do Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores (PPGFP/UEPB). Doutora em Educação (UEPB).

27 Epígrafe extraída da obra do autor *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*.

contemporânea colocam em destaque questões que anteriormente pertenciam apenas aos espaços sagrados. Diante desse contexto, nossas considerações aqui se reportam a uma pesquisa<sup>28</sup> sobre a minissérie *Tenda dos Milagres*<sup>29</sup>, uma adaptação de Jorge Amado produzida para a Rede Globo. Entendemos que o enfoque amadiano pode contribuir com o debate da comunicação nos seus entremeios com as religiosidades tendo como pano de fundo o viés ficcional.

A transposição do sagrado para a mídia se insere nas transmutações epistemológicas analisadas por Raymond Williams. O autor, ao examinar a complexidade cultural e suas variáveis, adverte que instituições e formações diversas se transformam para além de suas definições originais, numa dinâmica de inter-relações e migrações conceituais, que nos obriga a enxergar o outro, o ser social, conforme nos sugere a epígrafe, assimilando suas interfaces com o cotidiano e os diferentes entrelaçamentos que o permeiam. Para o estudioso da cultura, a comunicação, incluindo os produtos midiáticos e estéticos, os usos da linguagem e a historicidade social são chaves de leitura para os reflexos e as transições sociais que anunciam. Os Estudos Culturais<sup>30</sup>, portanto, não possuem métodos demarcados *a priori* e

28 Pesquisa concluída em 2012, intitulada *“Os arquétipos místico-religiosos na ficção televisiva: o universo simbólico de Tenda dos Milagres”*, desenvolvida no Curso de Comunicação Social da UEPB com recursos do CNPq, incluindo os alunos-pesquisadores João Saraiva da Silva Neto e Walquízia Raquelle Gouveia. Este texto, aqui apresentado numa versão resumida, foi submetido à Banca de Progressão Docente referente à nossa ascensão funcional para a categoria de Professora Associada. Aos Professores Antonio Clarindo (UFCG), Lemuel Guerra (UFCG) e Lindaci Gomes de Souza (UEPB), membros da Banca Examinadora, agradecemos as pertinentes observações que aqui são consideradas.

29 Minissérie de 30 capítulos, exibida pela Rede Globo em 1985, dirigida por Aguinaldo Silva e Regina Braga, reunida num Box de quatro DVDs disponível na Globo Marcas. Passados 31 anos da primeira exibição, o enredo se mantém oportuno ao ressaltar o preconceito e a discriminação sofrida pelos seguidores do candomblé, que ainda enfrentam perseguição e violência aos seus locais de culto, entendidos como sagrados.

30 Além de Williams, Hogart e Hall, esse campo teórico dialoga com Gramsci,

são comprometidos com a análise das artes, crenças e instituições que inspiram todas as práticas comunicativas em meio a sua natureza cambiante. Como acredita Martino (2005): “são estudos que, de certa maneira, trazem a ideia de ‘obra aberta’ definida por Umberto Eco” (MARTINO, 2005, p.29). Nesse sentido, a compreensão dos novos contextos decorrentes de múltiplas ações socioculturais sugere a interdisciplinaridade conceitual propondo intersecções de saberes que iluminam o entendimento da comunicação e de seus processos.

Assim, as proposições deste texto se fundamentam na seara dos Estudos Culturais, especificamente nas formulações de Stuart Hall (2004), que situam os produtos midiáticos como instâncias geradoras de amplas possibilidades interpretativas por permitirem às audiências diferentes atribuições de significados. Segundo Hall, tais estudos examinam seus objetos considerando as relações de poder que os envolvem; compreendem a cultura em suas complexas manifestações; entendem essa cultura plural como espaço de crítica e ação política; pretendem diluir as dicotomias entre o pesquisador e os fenômenos observados; comprometem-se com a compreensão e a transformação das estruturas de dominação, caso essas perpassem a sociedade e a cultura.

Seguindo uma postura crítica de percepção, esse campo teórico incorpora uma lógica de caráter hermenêutico que subjaz aos produtos da mídia, sinalizando que: a decodificação do público receptor pode ser “hegemônica”, quando parte de uma perspectiva dominante de influência; “opositiva”, quando é contrária à visão estabelecida pelos meios; e “negociada”, quando há possibilidades de se contra-argumentar sobre as experiências vividas e assimiladas. De acordo com essas percepções, os produtos midiáticos podem ser aceitos ou negados, uma vez que a sociedade cria as condições de intervenção acerca dos conteúdos recebidos. No que tange a esse aspecto, Martino (2005) afirma: “O público, portanto, não é vítima nem herói na trama de diálogos construída socialmente com a mídia” (MARTINO, 2005, p.35).

O posicionamento sugerido pelo autor nos parece apropriado,

Althusser, Lukács, agregando também pensadores da denominada pós-modernidade como Foucault, Baudrillard e Eagleton.

pois não há indiferença da audiência em relação às mensagens, já que a interpretação social é autônoma à medida que não se dissocia da cultura que a constitui, influenciando sobremaneira a comunicação por instigar reconhecimentos e identificações múltiplas. Esse posicionamento é análogo ao postulado por Martín-Barbero (2004), que se preocupa com “os modos de ver” da audiência. Portanto, os Estudos Culturais agregam pesquisas interdisciplinares que se debruçam sobre a relação mídia e sociedade com suas inúmeras variáveis, entre elas a mediatização da cultura religiosa.

No entanto, Sodré (2010) pondera que é oportuno esclarecer o alcance desse termo sempre que se aluda ao fenômeno. Concordamos com o autor. Há, segundo o teórico, distinções entre “mediatização” e as categorias *mediação* e *interação*. Toda e qualquer cultura implica mediações simbólicas. Na palavra “mediação”, encontra-se presente a *ação de fazer a ponte* ou *fazer comunicar duas partes*, o que, por sua vez, remete à *interação*. Para se inscreverem na ordem social, tais categorias se consubstanciam em instituições reguladoras de vinculações que mobilizam a consciência individual e coletiva. Por isso, a escola, a família, a mídia e seus produtos instituem mediações.

Neste texto, a “mediatização” faz referência às mediações socialmente realizadas, considerando seus aspectos informacionais. Essa perspectiva aglutina tanto os meios de comunicação como os seus impactos ao interpelar os indivíduos e sugerir parâmetros para a (re) invenção de identidades pessoais. Nessa dimensão, podem ser localizados os produtos da mídia e suas prováveis apropriações socio-culturais que engendram um novo *ethos*<sup>31</sup> de percepção da realidade, o *bios midiático* e seus fluxos “mediatizados” de sentidos (SODRÉ, 2010, p.11).

Nessa linha de reflexão, que interpreta os produtos ficcionais e avalia seu poder de mediatização e interlocução com o cotidiano, entendemos ser possível identificar as maneiras de (des) construção das sociabilidades, das subjetividades, dos estereótipos, dos estigmas e preconceitos mostrados na minissérie. Adotando tal raciocínio e fundamentando-se no horizonte teórico apresentado, esta discussão

31 O vocábulo de origem grega implica o conjunto de valores e costumes característicos de um movimento cultural que o distingue dos demais.



traduz não apenas nossas inquietações enquanto docentes pesquisadoras, mas os diálogos dos nossos grupos de pesquisa do DECOM/UEPB *Comunicação, Cultura e Desenvolvimento e Comunicação, Memória e Cultura Popular*<sup>32</sup>.

O título da minissérie em questão se refere à tipografia do artesão Lídio Corró (Milton Gonçalves), um local peculiar que funciona como residência e exibe objetos de madeira que representam as graças alcançadas pelos católicos. O espaço também acolhe as máquinas rotativas de impressão dos primeiros folhetos do protagonista Pedro Archanjo (Nelson Xavier) em defesa da liberdade religiosa. Nesse ambiente sincrético entre o sagrado e o profano, Archanjo, sob a influência de Xangô e com o apoio do melhor amigo, Mestre Lídio, articula lutas étnico-religiosas em prol da preservação das crenças afro-brasileiras. Na *Tenda dos Milagres*, o afeto, a amizade e a solidariedade se hibridizam com histórias de fé características do universo místico/lírico de Jorge Amado, notabilizando a perseguição sofrida pelos adeptos do candomblé, consequentemente instigando uma compreensão a respeito desse universo cultural e religioso.

Nos cultos do terreiro de Majé Bassã (Chica Xavier), a intolerância religiosa serve de alerta aos atos discriminatórios, uma vez que o templo da ficção é alvo de violência das autoridades policiais. No século XXI, observamos que o cerco policial foi substituído pelo preconceito da sociedade. Hoje são comuns registros da imprensa que mostram os templos de candomblé como alvos de vandalismo sob diferentes formas de retaliações. Em razão da transversalidade de suas discussões, a minissérie possibilita o debate das interculturalidades, das alteridades humanas, da liberdade de crenças por notabilizar, sobretudo, o *ethos*<sup>33</sup> místico-religioso que perpassa o povo brasileiro (PAIVA, 2010).

A adaptação do texto literário para a linguagem televisual, por sua vez, sugere intertextualidade ao representar a obra literária e o

32 Ambos cadastrados no Diretório de Grupos do CNPq e certificados pela instituição.

33 A expressão é adotada pelo autor para se reportar às mudanças nos padrões e ritos religiosos da sociedade que passam a incorporar tradições advindas de outras culturas e etnias.

engajamento amadiano com as questões socioculturais, pondo em relevo a religiosidade ancestral e a valorização à tradição afro-brasileira. Como dizia Barthes, um texto sempre revela encadeamentos com outros textos evocando novas leituras da realidade. Entretanto, Nagamini (2004) adverte que a TV dá voz à literatura, porém a intertextualidade é preservada pelos entrecruzamentos de dados históricos que garantem fidelidade à própria obra. Alguns pormenores são eliminados ou acrescidos devido ao novo formato, mas sem trair o contexto original.

Esse horizonte dialógico nos conduz a observar os cruzamentos com a história, a cultura e a sociedade realizados por *Tenda dos Milagres*. Façamos, então, um recorte teórico, uma possível (re) construção de intenções investigativas, dirigindo nosso interesse aos dispositivos de mediação comunicacional da minissérie, em termos de referências às religiosidades que esses suscitam, capazes, a nosso ver, de inspirar novos arranjos interpretativos e novas racionalidades.

Os aportes mobilizados pela minissérie sugerem a dinâmica de mediação do âmbito religioso numa sociedade multicultural, requerendo interpretações dos seus sentidos que, por sua vez, anunciam um intenso processo de secularização da sociedade. Tais sentidos podem ser resultantes das experiências dos indivíduos em contato com as obras audiovisuais, que buscam em seus mundos particulares um significado para as mensagens recebidas, traduzindo seus lugares de fala. Nessa perspectiva, uma nova rede de significações é tecida em *Tenda dos Milagres*, convidando-nos a pensar como as várias representações (GOLDSTEIN, 2003) de cunho sagrado emergem nas ambiências ficcionais, que analogias comunicam e de que modo essas reverberam entre os adeptos da fé afro-brasileira.

Assim, a apropriação acionada pelo produto ficcional chama a atenção para a interface entre mídia e religião, justificando pesquisas que bifurquem esses campos. Concordando com Martino (2012), verificamos que a mediação religiosa vem suscitando interesse comunicacional, demarcando uma zona epistemológica que esboça uma região fronteira entre as teorias da comunicação e a sociologia da religião, sugerindo não apenas o reconhecimento da importância desse objeto de estudo “como a preocupação do espaço acadêmico

em situar e compreender o fenômeno, que é interdisciplinar por excelência” (MARTINO, 2012, p.221).

Com o propósito de clarificar essa dimensão teórica, o pensamento de Moreira (2011) também nos parece oportuno. O autor enfatiza que a globalização trouxe ao âmbito religioso uma forte atração midiática. Consequentemente, a cultura da mídia se atrela à cultura religiosa, a partir de vários produtos, que extraem, “vampirizam”, nas suas palavras, outros significantes sociais, como a religião popular, para ressignificar suas percepções e difundir no imaginário coletivo novos rituais, espacialidades, noções de identidade e pertencimento religioso, oferecendo o acesso a múltiplas informações desse campo. Nesse processo, filmes, telenovelas e ficção seriada tornam-se veículos de propagação de diversas crenças visibilizando novas ofertas religiosas, “cujos cenários são pensados para o meio eletrônico e a linguagem imagética. Por isso, a mídia se tornou o principal fator gerador de símbolos e sentidos da religiosidade, influenciando novas formações culturais” (MOREIRA, 2011, p.23).

Com o desafio de refletir sobre essas questões, este texto se apropria da adaptação homônima de Jorge Amado como pretexto para compreender o processo de mediação da tradição religiosa afro-brasileira, especialmente o candomblé<sup>34</sup>, em suas matrizes culturais. Para tanto, as balizas teórico-metodológicas contemplam o estudo de campo e a observação contextual, procedimentos realizados em terreiros de Campina Grande, na Paraíba. A pesquisa teve o propósito de se aproximar dos praticantes<sup>35</sup> para tentar entender seus

34 Em sua etimologia, a religião apresenta uma junção do termo *quimbundo candombe* (dança com atabaques) com o *iorubá ilé* ou *ilé* (casa), significando “casa de dança com atabaques”. Derivada do animismo africano cultua os Orixás que são considerados divindades da natureza, através de danças, oferendas e sacrifícios.

35 Os dados foram coletados em julho e agosto de 2012, com trinta praticantes, que foram convidados a assistir os trechos da minissérie relacionados ao candomblé e à discriminação religiosa. Com a permissão dos líderes das casas religiosas, os pesquisadores assistiram aos cultos, observaram consultas de búzios, acompanharam cultos e oferendas após o término das *giras* (reuniões públicas assim denominadas, porque homens e mulheres dançam

pertencimentos e suas construções identitárias. A análise de suas falas teve o respaldo teórico de Durand (2000); Bhabha (2005); Habermas (2002); Goffman (1988), entre outros autores, uma vez que os temas da minissérie interessam ao imaginário cultural das crenças de matriz africana nas suas relações com os estigmas (GOFFMAN, 1988) e à invisibilidade social que as afetam.

Discutindo a relevância de Jorge Amado<sup>36</sup> na tradução do contexto nacional e especialmente nordestino, Paiva (2010) argumenta que as histórias do escritor baiano constroem um imaginário que caracteriza o hibridismo social brasileiro, ao colocar em perspectiva o universo místico-religioso, a discussão dos costumes patriarcais, a sátira política e a crítica contundente dos poderes estabelecidos em seus diversos matizes. Redimensionadas no formato audiovisual, suas obras adquirem novos relevos, texturas e sonoridades “preservando a força poética de suas narrativas, ao mesmo tempo em que nos permitem reconhecer o Brasil mestiço, evidenciando os mitos e ritos afro-brasileiros que povoam o inconsciente coletivo ao exaltar a consciência negra” (PAIVA, 2010, p.60).

O hibridismo destacado pelo autor é compreendido por Canclini (2013) como resultante de redes sociais subjetivas tecidas a partir das representações simbólicas. Nessa concepção, os artefatos físicos só têm significados quando se transmutam em “culturais”. Se

---

em círculo ao som dos atabaques, seguindo as “cantigas para os santos” que podem culminar em transes).

36 Trata-se do escritor de sua geração mais conhecido no exterior, levando ao mundo, por diferentes suportes, imagens da Bahia e do Brasil. Assim, *Tenda dos Milagres*, que também migrou para a tela do cinema (sob a direção de Nelson Pereira dos Santos, em 1977), é um dos exemplos de fruição mais bem sucedidos da transmutação de uma obra literária para a narrativa televisiva, como foram *Gabriela e Dona Flor*, transpostos não apenas para a TV, como também para a indústria cinematográfica, preservando a força social e poética de suas mensagens (PAIVA, 2010). *Tereza Batista Cansada de Guerra* e *Jubiabá*, também, adaptadas para o formato audiovisual, hibridizam as manifestações do candomblé com as causas da cidadania negra, constituindo valiosos espaços de debates para a relação da sociedade com as religiosidades e as diversas etnias.

pertencerem à ordem das abstrações e representações mentais, requerem uma equivalente validação social. Portanto, não existe cultura sem uma dinâmica que articule pessoas e contextos. Daí porque as representações sociais se dão a conhecer no formato de crenças populares. Num pensamento análogo, Goldstein (2003) assinala que, ao problematizar os sincretismos religiosos e as questões culturais, dando voz aos excluídos e marginalizados da sociedade, a obra amadiana visibilizou as representações do Brasil e adquiriu notório significado por isso, sendo traduzida para 49 idiomas e publicada em 55 países. Esses números atestam a riqueza do seu legado, que durante muito tempo foi considerado o mais autêntico na expressão da identidade brasileira, do tecido complexo da historicidade baiana em suas expressões híbridas de religiosidade popular (GOLDSTEIN, 2003).

Pelo exposto, é possível perceber que as implicações dos temas sociais nas suas vinculações com a religiosidade penetram nas lógicas da produção ficcional, criando operações sutis e estratégicas nas apropriações dos seus conteúdos. Legitimando esse processo, a minissérie também realiza outros cruzamentos com diferentes problemáticas que afetam a coletividade, a exemplo do debate em torno da miscigenação, o embate entre cultura popular e cultura erudita, lançando um olhar significativo sobre os aspectos históricos que originam a exclusão social. Diante dessas problematizações, a cultura da mídia se entrelaça com a historicidade e forja o reconhecimento público ao retratar elementos cujos referentes são comuns à sociedade. A esse respeito, Kellner (2001) explica que são produzidas relações de sentido com o mundo real, uma vez que as imagens, sons e espetáculos midiáticos tecem as tramas da vida cotidiana, “permitindo o fluxo de diferentes discursos que esboçam suas identidades” (KELLNER, 2001, p.9). A visão do autor torna oportuna a ideia de analisar as narrativas amadianas, partindo da prerrogativa de que a ficção representa um espaço de reflexão sobre o mundo ao projetar na sociedade possibilidades de reconhecimento.

Nesses termos, em que medida *Tenda dos Milagres* narra o silenciamento que permeia a fé afro-brasileira ou reflete as suas subjetividades? Rolnik (2010) argumenta que não há subjetividade social sem

uma cartografia cultural que lhe sirva de guia e informe sobre seus pertencimentos; e, reciprocamente, não existe comunicação cultural sem subjetivação. Na sociedade, cada perfil individual origina ecos e fluxos de alteridades que se revelam nas vozes e anseios dos sujeitos. No nosso entender, essa categoria torna-se emblemática para fazer avançar a compreensão da comunicação por incluir a imagem que temos de nós, o sentido que atribuímos às nossas vivências e a forma como construímos nossas experiências de mundo nas relações sociais.

Goldstein (2003) salienta que as simbologias religiosas derivam das representações, implicando um saber ordinário, (re) elaborado a partir de crenças e valores comunicados por uma coletividade, “criando uma visão comum acerca de objetos, pessoas ou eventos, atualizando-se cotidianamente nas interações sociais” (GOLDS-TEIN, 2003, p.33). Para compreender um dado contexto, seja ficcional ou factual, torna-se útil descobrir *por que e para quem* as representações culturais, religiosas ou étnicas fazem sentido. Nessa ótica, as representações são acordos simbólicos que tecem determinadas imagens do imaginário coletivo. Entre as dores e os desencontros de seus personagens, Jorge Amado construiu em *Tenda dos Milagres* uma Bahia de lutas, risos, encantos, magias e sabores. Há, portanto, no produto ficcional em questão, uma construção singular e sensorial da religiosidade, derivada de elementos afro-brasileiros que mistificam e disseminam o panteão africano, formatando um rico imaginário composto por orixás, alegria, sensualidade, ritmo, cor, docilidade, capoeira, elementos que, misturados, acionam um “viver baiano” com suas “híbridas” expressões religiosas.

A partir desse horizonte de compreensão, conforme explica Almeida (1998), é possível abordar as relações entre imaginário, mito e representações simbólicas “como fractais e nós de uma rede que tece a cultura humana. Assim, o imaginário pode ser entendido como o que refaz a unidade entre a busca e a experiência de sentido” (ALMEIDA, 1998, p.237). A autora ainda afirma que o imaginário abre as identidades à polifonia arquetipal da sociedade, “dissolvendo o herói no anti-herói e vice-versa; vagabundeando entre o real e o ideal; fundindo mundos opostos; culturalizando a natureza para lhe imprimir

a subjetividade” (ALMEIDA, 1998, p.237).

Na minissérie, o protagonista Pedro Archanjo traduz o movimento dos opostos que se complementam. Todavia, a dualidade entre o sagrado e o profano que o caracteriza transfere ao imaginário do candomblé o estigma de uma crença “desacreditada” pelas elites da época, porque exótica e diferente em seus rituais. Do cenário da ficção para os dias atuais, a realidade pouco mudou e os preconceitos se mantêm vivos. De acordo com Goffman (1988), a “preconcepção” sobre algo gera uma expectativa normativa sugerindo enquadramentos que não correspondem à realidade. Desse modo, inferimos como um indivíduo ou as suas crenças deveriam ser. Com tal postura, atribuímos uma identidade social virtual a pessoas e fatos, que distorce a real identidade que os constitui. Nessa perspectiva, um indivíduo semelhante a nós passa a ser visto de modo desqualificado e o reduzimos “a uma pessoa ‘estragada e diminuída.’ Tal característica é um estigma por seu efeito de descrédito” (GOFFMAN, 1988, p.6).

Esboçando novas justificativas para a nossa intenção, poderemos destacar ainda que se as representações de algumas crenças não são valorizadas no espaço social, são necessários estudos que dialoguem com suas especificidades. Esse diálogo instiga o debate em torno das expectativas das minorias discriminadas, a exemplo dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Temas como alteridade, diversidade religiosa, multiculturalismo, diferença e heterogeneidades culturais precisam ser pensados na academia para gerar alternativas de inclusão que aproximem esses grupos da sociedade a fim de entender e questionar “suas identidades deterioradas” (GOFFMAN, 1988). Quando o *locus* acadêmico lança um olhar para a invisibilidade que atinge essas minorias, estigmatizadas como “diferentes”, vulneráveis ao ódio e à intolerância religiosa, convoca a sociedade a refletir sobre os caminhos da alteridade.

Não temos ainda, de acordo com Almeida (1998), uma percepção nítida das diferenças e das singularidades sociais, de modo que alguns estratos se reduzem a classificar e distinguir os seres humanos apontando nos aspectos da disjunção motivações para a negação das alteridades dos diferentes. Nessa lógica, “nós do Nordeste do Brasil somos diferentes dos brasileiros do Sul, que são diferentes dos

australianos, que diferem dos turcos” (ALMEIDA, 1998, p.236). A autora revela que essa aderência às historicidades reduzidas e estereotipadas impede o alargamento do exercício intelectual em busca de semelhanças, à medida que entorpece a percepção e produz o relaxamento do espírito para consagrar atrocidades incompatíveis com a condição humana.

Na compreensão de Oliveira (2011), as religiões de matriz africana, embora configurem fontes de herança cultural do país, continuam vítimas dessas atrocidades sendo marginalizadas e desvalorizadas no espaço social<sup>37</sup>. Constantemente alvos de demonização, seus adeptos sofrem perseguições racistas, decorrentes muitas vezes do pressuposto de que se uma religião “é a verdade”, as outras “são falsas”. Essa prática empobrece o debate das alteridades religiosas, gerando a unicidade de dogmas que provocam a exclusão social por ignorarem as heterogeneidades. Por essa razão, os praticantes dessas cosmologias são vistos como seres atrasados e supersticiosos.

Nessa perspectiva, o multiculturalismo emerge na interface com as religiosidades desafiando o cristianismo ao propor o diálogo com outros saberes, outras culturas, novas sensibilidades, novas religiões e suas teologias. Entretanto, segundo a autora, só o diálogo não é suficiente. É necessário o reconhecimento do outro, pensar a fé a partir do outro, valorizar o conhecimento da sua identidade. Mesmo nos dias de hoje, o povo dos terreiros é percebido como “adorador do mal”, cujas práticas de fé são no mínimo associadas ao exótico ou ao folclore. Conforme a autora, o problema se atrela ao preconceito contra a negritude, tornando preocupante o crescimento de denominações cristãs “com posturas agressivas em relação a essas expressões africanas, num cenário que reforça o medo que se tem da cultura negra” (OLIVEIRA, 2011, p.124).

37 Tomando os nichos neopentecostais como exemplos significativos dessa realidade, notamos teses de demonização dirigidas às religiões de matriz africana. O Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, escreveu a obra: *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, que foi lançada em 1995. No livro, as divindades afro-brasileiras, bem como as demais religiões espiritualistas, são apresentadas como culto ao satanismo e taxadas de “seitas demoníacas”.



Com o propósito de sugerir visibilidade a esse universo, transmitimos aqui a trajetória do estudo de campo mostrando como os informantes vivem e pensam o candomblé, investigando também, junto a eles, se a abordagem dos produtos midiáticos sobre a religiosidade afro-brasileira possui um viés informativo. Nossa intenção de estudar o referido contexto resultou de dois movimentos: *a escuta dos praticantes e o diálogo com a literatura pesquisada*. Dessa forma, estruturamos a discussão em *três eixos*: a) as características da teleficção enquanto gênero de mediação cultural; b) a contextualização da cosmologia africana, e c) a transcrição de fragmentos das narrativas dos nossos interlocutores, a fim de contextualizar vivências, estigmas e tradições da mitologia do candomblé. Pensamos que as tematizações da teleficção atravessam os depoimentos e instigam novas nuances de mediação cultural, permitindo que as experiências do grupo sejam recriadas através dos relatos instigados pela adaptação da obra de Jorge Amado.

### **O ESPAÇO DA TELEFICÇÃO: INCURSÕES CONCEITUAIS**

A ficção televisiva é aqui pensada nos termos de Martino (2012): um dispositivo comunicacional de produção de sentidos que considera as experiências dos sujeitos a partir das “percepções” de fenômenos que estão sempre em processo, em construção, definindo-se e redefinindo-se. Logo, o gênero apresenta um potencial heurístico-cultural em função das inúmeras interpelações que pode instigar. Assim, a matriz ficcional é, nessa visão, um lugar privilegiado da comunicação com diferentes expressões simbólicas que nos servem de pano de fundo para pensar a coletividade, seus dilemas e os vínculos de pertencimento que se tecem na esfera da subjetividade.

Sobre esse processo de correspondência ao âmbito coletivo, Lopes (2004) ressalta: “histórias narradas pela televisão são, antes de tudo, importantes por seu significado cultural, oferecendo material precioso para se entender a cultura e a sociedade de que é expressão” (LOPES, 2004, p.125). Num país místico como o Brasil, de múltiplos pertencimentos, essa assertiva faz ainda mais sentido, pois os produtos da ficção redefinem as fronteiras das expressões religiosas, alargando o trânsito de significados e sincretismos. Dessa maneira, o

gênero adquire valor estratégico na criação e consolidação de novas identidades culturais compartilhadas, consistindo numa narrativa popular sobre a nação. Na concepção da autora, a ficção televisiva, por suas características de hibridismo, também é veículo de interculturalidade, ativando a competência cultural, a socialização das experiências criativas, o reconhecimento das diferenças e alteridades. Através de suas narrativas, possibilita o conhecimento dos que os outros fazem, como pensam, como manifestam sua fé, quais seus pertencimentos étnicos, quais as expectativas e conflitos de diferentes gerações em diversos tempos históricos.

França (2009), ao discutir o conceito de popular na TV como pressuposto para a compreensão dos gêneros, destaca a concepção de *dialogicidade*, proposta por Bakhtin, no que concerne ao papel dos enunciados da ficção. Apoiada nas formulações do teórico russo, a autora acentua que as enunciações instauram diálogos com o outro, ou seja, promovem proximidade com os destinatários favorecendo os reconhecimentos. Desse modo, existe uma cadeia de relação entre o que é dito e o contexto social que o recebe. Assim, gêneros são unidades discursivas relacionais, agregando a linguagem ao social; e unidades históricas de continuidade, por atravessarem e antecederem os sujeitos. Nessa esfera, torna-se necessário analisar os aspectos que constituem os destinatários dos produtos da mídia, que visam a um consumo “universalizado”, pois esses ultrapassam as clivagens de classe e de lugar (posições sociais), “não no sentido de neutralizar diferenças ou alcançar um gosto homogêneo, mas no sentido de prestar-se a múltiplos usos” (FRANÇA, 2009, p.226).

Para Martín-Barbero (2004), a fruição do gênero ficcional permite tanto as apropriações quanto a identificação das tradições específicas de um povo e de suas culturas mestiças, “numa das mediações mais expressivas das matrizes narrativas do mundo cultural popular” (MARTÍN-BARBERO, 2004, p.24). Logo, a ficção tem papel valioso na transformação das sensibilidades culturais e na construção de identidades. Nesse sentido, notabiliza “um modo comprometido” de ver, escutar ou ler uma dada historicidade. Age, portanto, como reencontro com o mundo, indo além de registros iconográficos ou campos de verossimilhança para produzir sutis estratégias

de comunicabilidade pela via das *mediações*, colocando-se para além da intenção de verdade, da mobilização da memória e do imaginário do público.

Como consequência, novas dinâmicas de sociabilidade são tecidas a partir da ressignificação das narrativas ficcionais, cujos personagens expõem uma polissemia de vozes que influencia ideias e construções identitárias no cotidiano. Segundo o autor supracitado, a ficção coloca a cultura em movimento, tornando-a um fenômeno plural, espaço múltiplo de criação e recriação da sociedade, multifacetado em suas idiossincrasias. Incorporamos, nesse sentido, sua proposta num recente trabalho (MARTÍN-BARBERO, 2009) que amplia a concepção inicial, sugerindo o deslocamento das mediações culturais da comunicação para as mediações comunicativas da cultura. No cenário contemporâneo, os processos de midiatização é que esboçam e configuram as mediações sociais incidindo sobre suas potencialidades e desdobramentos.

Sob tal perspectiva, há um permanente estado de fluxo e redefinição de histórias, que despertam novas inteligibilidades, mesclam particularidades, conformam novas sínteses sociais, atuando como veículo de debate para diferentes questões que funcionam como “pontos de intercessão social nas relações entre cultura popular, erudita e de massa” (LOPES; BORELLI; RESENDE, 2002, p.254). Portanto, as obras compreendem mitologias, reposições arquetípicas, matrizes culturais e estruturas narrativas que respondem pela possibilidade de elaboração de grandes totalidades do imaginário coletivo.

Jost (2007) pontua que há uma tradução da realidade para se contar fatos imaginados: um pacto comunicativo que estabelece um vínculo entre o novo e o antigo, o vivido e o desconhecido, gerando interações com o público receptor. Nesse sentido, a verossimilhança das tramas é tecida no interior da narrativa, o que permite o seu compartilhamento em meio à cultura que as produzem. Em *Tenda dos Milagres*, o personagem Pedro Archanjo foi inspirado na junção de dois ativistas políticos do mundo real: o escritor baiano Manuel Querino (abolicionista) e o Obá Miguel Santana (Babalorixá), defensores importantes da causa da liberdade religiosa na Bahia. O

médico e antropólogo Nina Rodrigues, por sua vez, deu origem ao médico Nilo Argolo (Oswaldo Loureiro), opositor das ideias vanguardistas do protagonista. Na narrativa em questão, o caráter não fictício que perpassa fatos e personagens, se dilui entre as criações do imaginário, permitindo maior fruição do contexto. Enunciações do mundo real constituem estratégias que conferem verossimilhança às situações vividas pelos personagens.

Corroborando essa assertiva, Bulhões (2009) postula: “A ficção não é um invólucro impenetrável, uma cápsula suspensa na imaterialidade: só pode transfigurar o real por tê-lo conhecido, por isso o subverte” (BULHÕES, 2009, p.22). O artifício diz respeito à intenção de promover impressão de realidade, porque o real existe como pano de fundo das produções ficcionais, fato que sugere reflexão social para as questões problematizadas nas narrativas. Sob a lógica dos Estudos Culturais, essas narrativas são produtoras de sentidos e vetores ativos de circulação e comunicação de saberes. Em razão disso, Johnson (2006) assinala que os produtos ficcionais são também poderosos veículos de narração socio-histórica.

Gordillo (2010) propõe que a ficção desempenha importantes funções sociais, sobretudo no sentido filogenético: reproduz desdobramentos e hibridações que suscitam reflexões, discussões e ressonâncias no espaço coletivo. Além disso, ainda permite: *fabulização*, numa tentativa de atrair as pessoas para outros contextos, mediante a ação de personagens, tempos e espaços; função *socializadora*, ao unir grupos sociais em torno de temáticas comuns, gerando adesões, gostos e preferências; função *identitária*, pois surge como intérprete da vida social, compartilhando os significados coletivos e expressando as mutações culturais; *disseminadora de modelos*, ao organizar situações e personagens familiares, convertendo os estereótipos em sugestões de comportamento social; e, por fim, uma função *formativa*, pois alguns relatos expõem mensagens educativas que conduzem a sociedade à reflexão.

## **TRADIÇÃO, SUBJETIVIDADE E IMAGINÁRIO: PILARES DA COSMOVISÃO AFRO-BRASILEIRA**

Antes de apresentarmos as interlocuções com os seguidores do

candomblé, torna-se necessário entender o contexto da África e da religião afro-brasileira a partir das suas representações. Tanto uma categoria como a outra podem ser pensadas através dos símbolos que os praticantes reconhecem como legítimos em seu imaginário, cujos significados históricos se atrelam às noções de pertencimento, de identificação, e às relações rituais que conservam. Essas impressões particulares resultam em diferentes leituras de fé que esses indivíduos constroem a respeito da tradição religiosa, representando os caminhos históricos que os orientam ao longo dos tempos, marcados pelo sincretismo e manutenção das crenças, apesar das perseguições a que eram submetidos. No passado, à Igreja Católica eram atribuídos os fundamentos da moralidade e da ética sociais, cuja hegemonia religiosa foi ameaçada pelas práticas africanas, vistas como pagãs e demoníacas. Tais perseguições obrigaram os escravizados e seus descendentes a disfarçar a crença nas divindades como estratégia para preservar seus rituais. Esse contexto marca o processo de hibridismo entre as religiões católica e africana, na intenção de diminuir a intolerância religiosa, que persiste até nos dias atuais (MATTOS, 2010).

Carneiro (2014) argumenta que as religiões afro-brasileiras foram aglutinadas por serem vistas como práticas de classes e/ou etnias marginalizadas. A necessidade da fé e a sobrevivência dos povos ameríndios e mestiços funcionavam como profundos conectores mentais, religiosos, culturais e sociais. Nesse sentido, é preciso destacar o papel fundamental da linhagem familiar para a preservação da tradição. Isso nos leva a entender que o sentimento de pertença que conecta e aproxima os adeptos “ainda se deve à marginalização que lhes é atribuída socialmente, sobretudo pela criação do preconceito religioso que hoje é difundido pelos setores pentecostais e neopentecostais” (CARNEIRO, 2014, p.45) atribuindo ao imaginário do candomblé um caráter de crença “diabólica e desqualificada”.

Na concepção de Durand (2000), a representação do imaginário é que fornece legitimidade e afirmação a diferentes práticas e rituais que se multiplicam nas várias culturas existentes originando suas subjetividades. No seu ponto de vista, imagem significa o modo de a consciência (re) apresentar objetos que não se mostram diretamente

à nossa sensibilidade. Adotando um raciocínio inspirado na filosofia hermenêutica de Gaston Bachelard, o antropólogo assinala que o capital cultural do *homo sapiens* depende da compreensão simbólica da imaginação, pois só através dela é que os mitos se transformam em experiências sociais coletivas. Tais experiências fomentam uma cultura gerada pela força simbólica da imaginação. Os indivíduos, em interação comunicativa, realizam trocas culturais que atribuem sentidos aos símbolos da realidade. Em interlocução com o autor, entendemos que a “representação” coletiva e os simbolismos envolvem componentes que sempre se referem a algo que expressam, embora se transformem em diálogos plurais capazes de originar diferentes leituras, contraditórias ou complementares, que dependem das condições de interpretabilidade dos sujeitos.

Numa cultura imagética, *os símbolos, os mitos e os ritos* revelam um tecido trans-histórico que afeta a comunicação da religiosidade, suscitando sonhos, desejos, concepções de mundo, novos sentidos para a vida social. O imaginário seria, portanto, um grande acervo de mitos e imagens, passadas e presentes, que conta histórias e símbolos de uma dada coletividade. Pensando no imaginário do candomblé, veremos ícones, arquétipos, representações, analogias e alegorias que tentam explicar a luta dos afrodescendentes pela preservação de seus deuses e rituais. Retornando às ideias de Almeida (1998), percebemos que o imaginário constantemente se realimenta, permitindo que as representações culturais desterritorializem, desenraízem, redefinam e reordenem os estoques simbólicos das construções sociais.

Portanto, a dinâmica de construção do imaginário coletivo, polisêmica e pluridiscursiva, desvela narrativas que, no pensamento de Bhabha (2005), formatam uma heterogeneidade sociocultural, propícia às alteridades e subjetividades, mas igualmente capaz de forjar estereótipos e estigmas. Nesse sentido, a cultura da maioria acaba se transformando e se pulverizando em microesferas de significação que revelam sincretismos e hibridismos de costumes sociais. Tais sincretismos, muito comuns na cultura afro-brasileira, são pautados por enlaces, desenlaces, disputas, antagonismos e tensões que geram as diferenças culturais, ainda que protagonizadas por indivíduos de

crenças próximas. As diferenças culturais são, portanto, comuns entre aqueles que compartilham uma mesma cultura, criando zonas de tensionamento que redimensionam o conceito de alteridade.

Em sua proposta de análise social, Bhabha (2005) situa as religiosidades como componentes significativos do imaginário das culturas. São estruturas que formatam discursos de identidades ambíguas, uma vez que os pertencimentos se alteram ao longo das influências sociais, porque derivam de sentidos hibridizados traduzidos pelas gerações. Em outras palavras, não se herda uma fé, mas se conhece práticas de fé, que podem ser repetidas ou questionadas no futuro. Segundo o autor, a categoria “identidade nacional”, que também perpassa as culturas religiosas, carrega níveis de imprecisão e ambiguidade, uma vez que a noção de “identidade” se forma por diferenças culturais legitimadas pelos próprios sujeitos em relação a outras para além de uma perspectiva monolítica.

Se tomarmos o Brasil como ponto de observação dessas diferenças legitimadas, encontramos em Elhajji e Zanforlin (2008), a discussão da tese dos “dois Brasis”, que teve seu auge nas décadas de 1920 e 1930, reforçando os estereótipos e trazendo uma caricatura letrada e burguesa da Europa Liberal a ser seguida: o Brasil litorâneo, formal, europeu; e o Brasil sertanejo, negro, pobre, inculto, ambos formados por associações rápidas “que condensam o Nordeste praticamente a uma região compacta, sem vestígios de urbanidade, habitada por seres exóticos e rurais, ora representados sob a chancela do cangaceiro ou do sertanejo raquítico” (ELHAJJI; ZANFORLIN, 2008, p.304). Tais estereótipos e polaridades se expandiram para o campo religioso e ajudaram a atrelar a imagem do candomblé à marginalidade e à pobreza social, contribuindo para as hegemonias culturais, os preconceitos e estigmas, que se transferem para o discurso midiático e seus produtos. Como decorrência desse processo, os vícios do olhar, herança do pensamento hierárquico eurocêntrico, formataram uma representação assimétrica, restrita e pouco fiel da complexidade do tecido sociocultural brasileiro.

Nesse sentido, a construção do imaginário se vincula a tensões e hibridismos que emergem no coletivo e se transmutam para a esfera individual dos sujeitos sociais, as leituras de mundo e de fé sofrem

as interferências da alteridade e se modificam de acordo com as vivências dos sujeitos, gerando espaços para a percepção das diferenças, essenciais à construção identitária dos indivíduos. À luz de Habermas (2002), o conceito de alteridade é atrelado à racionalidade comunicativa da sociedade e possui um componente conflituoso, que já buscamos realçar num trabalho que discutia a importância do “outro”, a partir da seguinte assertiva: “as liberdades subjetivas nascem das normas sociais que garantem a igualdade entre os indivíduos. Contudo, só o questionamento dessas normas vai permitir aos sujeitos o exercício de sua soberania” (NASCIMENTO, 2006, p.162).

Como decorrência desse processo, o agir comunicativo é gestado para assegurar os laços pessoais, as redes solidárias e a vida cultural. Portanto, na ótica habermasiana, a alteridade é uma ética individual que pode ser compreendida nos atos dos sujeitos, construídos coletivamente no cotidiano, capazes de projetar no mundo vivido os contornos de sua emancipação. Nessa lógica, que se expressa nos “modos de como me vejo”, a competência dialógica, exercida na comunicação, capacita o indivíduo para compreender seu mundo e seus dilemas. Agir de maneira comunicativa “significa interrogar a identidade dos sujeitos históricos para ativar o reconhecimento de si no mundo da vida. A multiplicidade de leituras e pontos de vista é que origina o sentido de alteridade” (NASCIMENTO, 2006, p.163).

### **ESPAÇOS DE INTERLOCUÇÃO: NARRATIVAS E IDENTIDADES SUGERIDAS POR TENDA DOS MILAGRES**

De que modo a alteridade religiosa é construída? Como surgem os sentimentos de pertencimentos e de crenças? Em que medida justificar a fé pelos meios de atração mobilizados pelas diferentes doutrinas e práticas? Negrão (2009) avalia a cultura religiosa do candomblé como um significativo polo de atração para os mutantes religiosos da atualidade, indivíduos que alternam suas buscas de fé. Nos percursos religiosos, muitos já incluíram essa tradição nas suas trajetórias, embora poucos tenham nessa religião se fixado, em razão das obrigações e limitações da liberdade individual que a condição de “adepto formal” acarretaria. Entretanto, permanecem crentes no poder dos guias e orixás recorrendo à orientação das divindades



diante das incertezas da vida. “Nesse sentido, o candomblé não se configura apenas uma religião de passagem, mas também de retorno” (NEGRÃO, 2009, p.14).

No estado da Paraíba, a preservação da cultura africana ainda se mantém ativa. Especificamente em Campina Grande, o candomblé se configura como expressão de resistência ao reunir pessoas das classes sociais populares que sofrem preconceitos, mas insistem nos rituais religiosos em nome de sua fé. Nossos entrevistados também apresentam baixo nível de escolaridade, embora este não tenha sido um critério pensado ou definido *a priori* para a seleção das suas vozes. Isaia e Manoel (2012) explicam que este é um traço comum a essa vertente religiosa, pois o “povo de santo”, dividido entre os adeptos e consulentes dos serviços de candomblé no Brasil, é formado por uma “maioria” de indivíduos nessa condição<sup>38</sup>.

Para uma aproximação com esse universo, as entrevistas foram importantes ferramentas para perscrutar os estigmas do candomblé e registrar as vozes dos praticantes, que formularam suas opiniões tecendo relações entre o que viam na tela e o que é vivenciado por eles no cotidiano religioso. As narrativas refletem desejos de liberdade, falam sobre igualdade racial e abordam tanto questões socioreligiosas como indicam percepções derivadas da religiosidade afro-brasileira que foi (re) inventada pela teleficção. A expressão “praticante” designa os indivíduos ativos tanto na frequência aos rituais e cerimônias, como em relação à fé declarada nos censos de informações religiosas. Como esses indivíduos se percebem? Como se sentem ao definir o candomblé como prática religiosa? O que pensam acerca da discriminação social? Assim, o produto ficcional serviu de pano de fundo para evocar suas sensibilidades.

A partir de articulações não lineares entre a comunicação e a cultura, o percurso metodológico do estudo foi desenvolvido em dois momentos: o primeiro destinado à seleção das cenas da minissérie que embasariam as visitas aos terreiros. Esse procedimento foi

---

38 Esse dado não aponta necessariamente uma regra. No candomblé, há adeptos de todas as classes socioeconômicas e diversos níveis escolares. A opinião dos autores apenas reproduz as conclusões dos estudos realizados em algumas grandes regiões do país e não tem caráter de “generalização”.

pensado a fim de observar o cotidiano dos praticantes e permitir maior interação com o grupo, etapa em que foram registradas as conversas preliminares nas quais explicamos os nossos propósitos. O segundo momento correspondeu à seleção dos informantes (nem todos os que estabelecemos contato participaram como interlocutores). Os critérios contemplaram indivíduos de ambos os sexos com variadas idades. As entrevistas consideraram as experiências subjetivas das fontes, adotando a modalidade semiaberta, que parte de um roteiro-base, mas opta pelo processo dialógico de interlocução.

No entanto, as declarações são sintetizadas, uma vez que o amplo escopo da pesquisa impede transcrições literais. A intenção que permeou o processo foi identificar as possíveis relações da minissérie com as vivências religiosas. Braga (2006) enfatiza que os circuitos de interpretação dos sujeitos incorporam a circulação e as apropriações sociais que realizam em torno das interações com as mídias, uma vez que “a própria interpretação já está marcada pelo contexto sociocultural e não fica restrita ao texto” (BRAGA, 2006, p.21). À medida que novos sentidos são atribuídos, essas interpretações acentuam novas interações sociais.

Foram realizadas seis visitas a quatro terreiros de candomblé situados na área urbana, escolhidos pelo seu tempo de fundação<sup>39</sup>. Nessas ocasiões, verificamos que os presentes, entre praticantes e visitantes, adotavam vestimentas brancas e acompanhavam as danças e cantos em sinal de reverência. No terreiro Senhor do Bonfim, o mais antigo (e onde tivemos maior acolhimento), o sincretismo religioso é visível: imagens de santos católicos aparecem lado a lado com representações dos orixás. Também é comum encontrar frequentadores que ostentam colares de santos católicos misturados aos das entidades africanas. O cruzamento de influências religiosas se revela até nos cumprimentos entre as pessoas: “Estou bem, graças a Deus!” (E não “graças a Oxalá”, como seria esperado!). Uma grande imagem de Iemanjá<sup>40</sup> pintada na parede da recepção nos dá as boas-vindas.

39 Foram *locus* de observação os terreiros: *Senhor do Bonfim*, *Terreiro José Pinheiro*, *Terreiro Filhos de Oxum* e *Terreiro Iansã*, registrados até o momento da pesquisa na Federação de Cultos Umbandistas da Paraíba.

40 No sincretismo católico é vista como Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa

Nos demais templos, surgem tanto o catolicismo como as expressões da umbanda, através das figuras dos pretos-velhos e caboclos, o que explica tanto a dupla pertença quanto a mescla de práticas religiosas no país (NEGRÃO, 2009).

Vinagre Silva (2007) assinala que os terreiros valorizam e preservam a identidade cultural dos filhos de santo, uma vez que produzem a reafirmação étnica, incorporando indivíduos discriminados socialmente em outros espaços: negros/não-negros, homens/mulheres/crianças, indivíduos de diferentes orientações sexuais e pertencentes a distintas classes, inclusive os portadores de deficiência e de comprometimento mental, que não são aceitos em outras práticas religiosas. No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade “podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento de uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social com posições de prestígio na hierarquia religiosa” (VINAGRE SILVA, 2007, p.6).

Maffesoli (2005) entende que o processo de análise das falas se apoia na empiria e progride passo a passo a partir de novas observações e induções, “que como um quebra-cabeça se ajusta até ser possível visualizar um significado” (MAFFESOLI, 2005, p.150). Os possíveis significados emergem a partir das confirmações e/ou refutações da literatura estudada, porque iluminam as transcrições, clarificando suas entrelinhas. Num raciocínio análogo, Laplantine (1996) pondera que todo observador realiza um processo de subjetivação ao procurar conhecer um dado contexto, inferindo, ajustando questões, experimentando e construindo hipóteses, pois “nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, mas sujeitos observando outros sujeitos” (LAPLANTINE, 1996, p.169). Nesse sentido, o processo de observação direta possibilita a inteligibilidade do cenário investigado. Esse entendimento se aprofundou com a leitura de Geertz (2000), que enxerga os contextos pesquisados como laboratórios sociais onde podemos nos aproximar das alteridades dos informantes em seus próprios ambientes. Essa interpretação cultural nos permite adentrar no campo, mas com a consciência de que o

---

Senhora da Conceição ou Nossa Senhora da Glória. Considerada a “Rainha do Mar”, suas oferendas incluem perfumes, rosas brancas e espelhos.

espaço do outro é particular e diferente do nosso, condição que nos induz a respeitar esse *locus* e aprender com suas singularidades.

Os interlocutores da pesquisa (identificados aqui pelo primeiro nome) declararam que o candomblé é visto com preconceito pela sociedade, sendo considerado “coisa do diabo” pelas pessoas de outros credos. Seus adeptos são vistos de modo depreciativo como “macumbeiros”. Sabemos que hoje a polícia não interfere na liberdade religiosa das pessoas, como vimos na minissérie, mas, para nossos entrevistados, a discriminação social ainda existe, embora sejamos parte de um Estado que se proclama laico.

Joabi, de 22 anos, estofador, lamentou essa visão, mas afirmou que a minissérie contribui para informar os telespectadores de que a sua religião não é uma “prática do mal”. Indagado sobre as representações do candomblé na mídia, declarou que poucos são os programas ou telenovelas que abordam esse universo, fator que, segundo ele, “não ajuda a esclarecer sobre os mitos”. O jovem nos informou que ingressou no candomblé por curiosidade, mas ficou por “gratidão”: “Entrei há quatro anos pra testar e ver se ficava curado. Sofria de perturbações espirituais.” Sua religião anterior era a Protestante. Hoje, ele conta que não se arrependeu da sua escolha, embora ainda esconda de alguns o seu pertencimento religioso, devido aos preconceitos: “Não é para todo mundo que posso contar, porque alguns quando sabem me olham como se dissessem: esse é macumbeiro! Isso é muito triste!”

Alessandro, 35 anos, pintor, há quinze anos assumiu seu pertencimento religioso, embora tenha sido criado num lar católico. Kátia, 36 anos, auxiliar de serviços gerais, contou: “Me criei ‘dentro’ do terreiro, acho que eu tinha uns 5 anos. Entrei por curiosidade e sempre me senti bem lá”. Essa praticante diz frequentar a Igreja Católica e o espiritismo ao mesmo tempo, o que, segundo ela, “representa maior fé, mais proteção”.

João, 43 anos, cabeleireiro, ingressou por motivos de saúde: “Entrei há 34 anos. Eu sentia arrepios, calafrios, tonturas, apagão, zumbido nos ouvidos, mas os médicos não descobriram nada”. Dos praticantes, esse adepto é o único que faz atendimento em sua residência através do jogo de búzios e realiza “trabalhos para ajudar as pessoas”.

Sua religião anterior era o catolicismo, mas hoje se diz “realizado”. Já o açougueiro Cleiton, de 18 anos, procurou um terreiro porque tinha visão de espíritos: “Foi há dois anos. Eu comecei a ver umas coisas e lá no terreiro encontrei meu dom, descobri minha mediunidade”.

Sobre o preconceito religioso mostrado na minissérie, todos alegaram ser uma triste verdade, “sendo muito difícil viver com isso e enfrentar os olhares das pessoas!”. As razões, de acordo com eles, envolvem a falta de conhecimento sobre o candomblé. “A maioria ouviu muito comentário de que tal prática não é coisa de Deus”. Os outros, a exemplo de João, afirmaram que o candomblé sempre é visto como “macumba”, e que já presenciou insultos do tipo: “Todo ‘veado’ é macumbeiro”. Alessandro destaca que muitos amigos se afastaram dele: “Muitas pessoas me deixaram por causa da minha religião, mas não ligo”. A entrevistada Kátia relata que é apontada nas ruas como “macumbeira”, mas, segundo ela, a discriminação também resulta da ignorância sobre a religião. Cleiton revelou que muitos amigos, de outras religiões, dizem que ele “vai para o inferno”, porque frequenta o candomblé. Todos se entristecem com essa situação. Joabi acrescentou: “Dizem que é religião de ‘negro’, ‘vagabundo’, ‘desocupado’. A sociedade nos olha como se a gente fosse do mal. Mas muitos brancos frequentam os terreiros, os toques, fazem obrigação, se iniciam. Não tem a ver com a cor da pele!”<sup>41</sup>

De acordo com Goffman (1988), o preconceito é uma forma arbitrária de pensar e de agir, no sentido de que é exercido como uma forma racionalizada de controle social que serve para manter as distâncias e as diferenças sociais entre um sujeito e outro ou o/um grupo. Essa prática, comum quando pensamos nos estigmas do candomblé, salienta os traços de inferioridade, a partir de argumentos

---

41 Embora a fala do entrevistado se reporte à questão do preconceito étnico-racial, ressaltamos que não foi interesse do estudo selecionar os informantes por tais aspectos ou identificar quantos indivíduos brancos ou não brancos frequentam os terreiros. A literatura estudada mostra que pessoas de todos os setores sociais e pertencentes a várias etnias frequentam os cultos nos terreiros e participam dos rituais orientados pelos pais de santo, bem como dos serviços prestados nas casas de candomblé, a exemplo das oferendas e consultas de búzios.

que pouco têm a ver com o comportamento das pessoas que são objetos da discriminação, no caso, os adeptos da religião afro-brasileira. Na concepção do autor, trata-se de um termo profundamente depreciativo, que nega a possibilidade de relações. Os preconceitos derivam dos estigmas e se atravessam nas diferentes esferas sociais, produzindo espaço para a exclusão social, a violência e a discriminação (GOFFMAN, 1988).

Joabi traduz esses sentimentos, assinalando que a mídia retrata sua religião “de forma discriminada”. Segundo ele, os programas televisivos abordam o candomblé “como uma coisa qualquer, lugar de baderna. Só Tenda dos Milagres mostrou com respeito a nossa religião”. Para Alessandro, a mídia não informa a realidade: “É bom que eles relatem a história do candomblé, mas contando a verdade”. O entrevistado João tem uma opinião semelhante, pois, para ele, os programas e as produções não retratam a religião, “mostram só como eles querem”. Kátia observa que nas novelas pode até haver uma referência à religião, porém os programas de cunho evangélico da TV são contra. “Na ficção não existe a oposição, mas também não existe a informação: nas novelas, mostram tudo em tom de comédia, há sempre um pai de santo engraçado, afeminado. Já os evangélicos criticam a gente, são agressivos”. Cleiton reiterou: “há muita discriminação, a mídia fala como se a gente não tivesse sentimento, fosse uma seita sem história. Mas *Tenda dos Milagres* mostrou as músicas, as roupas dos santos, os terreiros, a nossa identidade”.

Como argumenta Cuche (2002), a identidade de um indivíduo se vincula a um sistema social, a uma classe, a uma nação, demarcando o lugar de onde o indivíduo fala e se percebe enquanto ser de sensibilidades e racionalidades. A ideia de identidade emerge, portanto, das experiências socialmente compartilhadas, das negociações de sentidos e pertencimentos, por isso é da ordem das mudanças e das transformações. Essa noção de identidade é *subjetiva*, segundo o pensamento de Almeida (1998), porque “incorpora a diversidade cultural como um sistema aberto, que não pode ser entendido como um mero sistema de peças que justapostas, sobrepostas e bricoladas compõem o fenômeno complexo da cultura” (ALMEIDA, 1998, p.240).

Entre as lideranças da vertente, foram ouvidos o Tatalorixá<sup>42</sup> Vicente Mariano, do Terreiro Senhor do Bonfim, e a Ialorixá<sup>43</sup> Ivonete Silva, do Terreiro do José Pinheiro, ambos residentes em Campina Grande – PB. Indagado há quanto tempo ingressou na religião, o pai Vicente Mariano respondeu:

Entrei há 68 anos, por motivos de doença. Na época, eu tinha 16 anos. Toda a tarde a minha testa inchava e sangrava, e ninguém curava, ninguém sabia o que era. Aí eu conheci um senhor, chamado João Honório, e ele me disse: ‘Vicente, isso não é coisa de médico, não, é coisa espiritual’. Aí, me levou lá no terreiro e eu fiquei no candomblé até hoje... Eu tenho 85 anos e não sinto uma dor de cabeça (Vicente Mariano, informação verbal).

Fundou o seu terreiro na Rua Prudente de Moraes, localizado no bairro da Estação Velha, inaugurado em 1967, e desde então é o mais conhecido e visitado da cidade. Perguntado se ainda sofre algum tipo de preconceito, declarou:

Sim. Dos crentes, que são mais preocupados com a religião dos outros, os católicos são menos, respeitam mais, frequentam o terreiro e as festas. Uma vez, teve uns crentes que entraram aqui disfarçados de estudantes, dizendo que estavam fazendo uma pesquisa da universidade e começaram a nos insultar. O candomblé passa por muita violência, tem gente que persegue a gente, achando que fazemos o

---

42 Essa expressão designa o grau mais elevado na hierarquia do candomblé, alcançado após 25 anos de iniciação.

43 Sinônimo de “mãe de santo” na esfera do senso comum, o termo indica a função de sacerdote do terreiro. Tanto na esfera do masculino como do feminino, trata-se da liderança com mais tempo de experiência na tradição afro-brasileira, responsável pela iniciação dos filhos de santo e pelo repasse dos ensinamentos aos recém-formados para a continuidade da religião.

mal (Vicente Mariano, informação verbal).

Ao ser indagado se a mídia informa a sociedade sobre o candomblé, afirmou: “Sim, nós somos muito aceitos pelo jornal, televisão da cidade... Esse terreiro aqui sai muito na rádio. Quando tem evento, eles parabenizam a gente. Os políticos também nos tratam com atenção e respeito.” Disse que não teve a oportunidade de acompanhar a minissérie durante a exibição na Globo, mas ao conferir as cenas que apresentamos, revelou que se emocionou com Pedro Archanjo e Xangô: “tudo muito bonito e muito verdadeiro. A mãe de santo de lá parece uma de verdade!”, completou sorrindo.

Há trinta e dois anos, Ivonete Silva pertence ao candomblé.

Entrei pelo meu sofrimento. Estava muito doente e a medicina não me curou. Descobri através de um amigo que tinha um sacerdote do candomblé, um pai de santo que morava na Bahia. E assim eu conheci a religião e comecei o tratamento espiritual. Fiquei curada. Minha fé aumentou depois disso. Entrei pela dor, né? (Ivonete Silva, informação verbal).

Indagada se há preconceito social quanto a sua religião, declarou que “vive isso diariamente”.

Existem pessoas que quando me veem na rua vestida de ‘baiana’<sup>44</sup>, parecem que estão vendo um extraterrestre. Acho que todos os praticantes sofrem isso todos os dias. Vou lhe dar um exemplo: já aconteceu de jogarem pedras na gente, no terreiro, em momentos de culto. Chamam a gente de filho do demônio e outras barbaridades. Tudo por pura

---

44 Com esse comentário, a entrevistada se refere às roupas de rendas brancas muito semelhantes às utilizadas pelas baianas que vendem acarajé no Nordeste, principalmente no Pelourinho em Salvador, local de grande visitação turística.



ignorância. Mas *Tenda dos Milagres* retratou bem essa perseguição. Lá mostra as nossas dores, o preconceito, a vergonha que temos quando somos atacados. Me identifiquei com as cenas de perseguição ao terreiro de Majé Bassã. Chorei quando vi, porque é igualzinho! (...) Uma história tão bonita, um romance que liga fé e amor à luta dos negros (Ivonete Silva, informação verbal).

## A TÍTULO DE CONCLUSÃO

A análise da minissérie e a revisão da literatura nos permitiram importantes reflexões e uma aproximação com os estigmas que ainda permeiam a vertente do candomblé, à medida que a teleficção funcionou como um *entrelugar*, um *limiar* de possibilidades interpretativas da subjetividade religiosa, numa referência às palavras de Jacques Derrida. O pensador francês examinou as diferenças culturais sugerindo a desconstrução de seus paradigmas totalizantes e redutores, propondo uma transição de nossas zonas de conforto para os descentramentos de nossas posições. Isso nos conduz a indagar: por que existe preconceito social contra o candomblé e seus adeptos?

Uma possível resposta seria considerar que esse universo de simbologias nos confronta ao instigar o estranhamento, reque-rendo uma revisão histórica dos dogmatismos e dos pensamentos decorrentes da colonização eurocêntrica que são as raízes que nos formaram. Significa desenvolver aquilo que Homi Bhabha entende por processos simbólicos de negociação ou tradução de elementos contraditórios dos nossos pensamentos. Por isso, é preciso acionar a desconstrução, o deslocamento de sentidos, a relativização de verdades cristalizadas, o cruzamento de fronteiras, a real comunicação “dialógica”, ainda que em tempos de virtualidade, posturas que nos conduzem à convivência intercultural pacífica num mundo multiétnico de religiosidades multifacetadas. Dito de outro modo, significa pensar os Estudos Culturais nos termos de Stuart Hall e admitir que nossas identidades não são fixas nem possuem eixos de estabilidade, uma vez que são atravessadas pelas diferenças. Essas até geram os

antagonismos sociais, mas não impedem o diálogo entre culturas, epicentro da constituição de uma nova política social civilizatória que entende a complexidade cultural como possibilidade de inclusão dos hibridismos.

Nesse raciocínio, os resultados mais expressivos do estudo apontam que a minissérie *Tenda dos Milagres* coloca em perspectiva as origens da discriminação e da marginalização que perpassam essa crença, expondo as simbologias da tradição afro-brasileira, vinculando suas práticas às lutas em prol da cidadania dos negros e da liberdade étnico-religiosa, ao mesmo tempo em que as sensibilidades dos praticantes, traduzidas em suas falas, reproduzem situações comuns ao cotidiano da religião. Embora o contexto espaço-temporal da adaptação televisiva pareça distante do momento presente, notamos que os preconceitos ainda persistem, inspirando as identidades, emocionando as narrativas e as lembranças dos entrevistados. Nessa perspectiva, a teledramaturgia partilha visões, instiga significações e reinventa um Nordeste de fé que vive o enfrentamento dos estereótipos. Por isso, os Estudos Culturais questionam os processos de sujeição dos atores sociais, em diversos âmbitos, sugerindo que a lógica dual e binária das hegemonias não exclua a capacidade de autoria dos indivíduos para além dos estratos a que pertençam e das crenças que professam.

A etapa empírica do estudo revelou que a compreensão do *candomblé* passa pela discussão das categorias alteridade, subjetividade e etnicidade. Por isso, tornam-se visíveis sentimentos de indignação e de resistência, assim como de insatisfação entre os praticantes, expandindo-se às informações superficiais e/ou distorcidas disseminadas pela mídia (ou a falta delas) em torno da religiosidade afro-brasileira. Sobre a esfera ficcional, os entrevistados alegam que novelas e minisséries ainda retratam pouco esse universo religioso, e quando o fazem, adotam o tom da comédia ou da sátira, associando pais e mães de santo a charlatães, desqualificando seus papéis. Mencionaram que nos programas humorísticos, os personagens dos terreiros surgem atrelados a paródias de homossexuais, em caricaturas generalistas (muitos lembraram o personagem *Painho*, de Chico Anísio, que abusava dos trejeitos e do sotaque baiano). Dessa forma,

o processo de midiaticização das crenças e simbologias não se faz acompanhar, necessariamente, de informações esclarecedoras sobre os diversos universos religiosos que circulam na comunicação e em seus produtos.

Por fim, na ótica dos interlocutores, falta uma abordagem histórica sobre a denominação religiosa afro-brasileira, no sentido de promover visibilidade positiva e valorativa aos preceitos e rituais das suas práticas, a fim de minimizar os estigmas que as afetam. Como diz o personagem Pedro Archanjo: “um dia haverá uma cultura ‘brasileira’, nem de negros, nem de brancos, mas mestiça, e com a ajuda dos orixás!” Talvez a minissérie contribua para fomentar reflexões sobre o poder mediador da comunicação ao produzir uma metáfora poética das questões religiosas e interculturais.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Imaginário e anti-relativismo: um dilema para a antropologia brasileira. **Revista Margem**, n.8, dezembro de 1998.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

BRAGA, José Luiz. **A sociedade enfrenta sua mídia**: dispositivos sociais de crítica midiática. São Paulo: Paulus, 2006.

BULHÕES, Marcelo. **A ficção nas mídias**: um curso sobre a narrativa nos meios audiovisuais. São Paulo: Ática, 2009.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2013.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras**: uma construção teológica. Petrópolis: Vozes, 2014.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2.ed.

Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELHAJJI, Mohammed; ZANFORLIN, Sofia. Dos modos de construção da identidade nacional: pertencimento, mídia, alteridade. In: COUTINHO, Eduardo Granja; FREIRE FILHO, João; PAIVA, Raquel (Orgs). **Mídia e poder: ideologia, discurso e subjetividade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

FRANÇA, Vera Veiga. O “popular” na TV e a chave de leitura dos gêneros. In: GOMES, Itania Maria Mota (Org). **Televisão e realidade**. Salvador: EDUFBA, 2009.

GEERTZ, Clifford James. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. **O Brasil Best Seller de Jorge Amado: Literatura e identidade nacional**. São Paulo: Senac, 2003.

GORDILLO, Inmaculada. **Manual de narrativa televisiva**. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Uniesp, 2012.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: JOHNSON, Richard; ESCOSTEGUY, Ana Carolina; SCHULMAN (Orgs). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

JOST, François. **Compreender a televisão.** Porto Alegre: Sulina, 2007.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia:** estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Bauru: EDUSC, 2001.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

LOPES, Maria Immacolata Vassalo de; BORELLI, Silvia Helena Simões; RESENDE, Vera da Rocha. **Vivendo com a telenovela.** São Paulo: Summus Editorial, 2002.

LOPES, Maria Immacolata Vassalo de. Para uma revisão das identidades coletivas em tempos de globalização. In: LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org). **Telenovela:** internacionalização e interculturalidade. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível.** Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 2005.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Viagens da telenovela: dos muitos modos de viajar em, por, desde e com a telenovela. In: LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org). **Telenovela:** internacionalização e interculturalidade. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Uma aventura epistemológica.** Entrevista concedida à Maria Immacolata Vassalo de Lopes. Matrizes, v. 2, n. 2, 2009.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Comunicação:** troca cultural? São

Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. Mediação e midiaticização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (Orgs). **Mediação & Midiaticização**. Salvador: EDUFBA, 2012.

MARTINO, Luiz C. As epistemologias contemporâneas e o lugar da comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org). **Epistemologia da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. Interdisciplinaridade e objeto de estudo da comunicação. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (Orgs). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MATTOS, Sandro Santos de. **Repressão policial aos candomblés da Bahia no século XX**. Disponível em: <https://histriadabahiaiii20101-myblog.wordpress.com/temas/repressao-policial-aos-candombles-da-bahia-no-seculo-xx/>. Acesso em: 15 jun.2016.

MOREIRA, Alberto da Silva. Religião, transformações culturais e globalização. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Sandra Duarte de. (Orgs). **Religião, transformações culturais e globalização**. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

NAGAMINI, Eliana. **Literatura, televisão, escola: estratégias para leitura de adaptações**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

NASCIMENTO, Robéria Nádia A. Limiars de alteridade entre Habermas e Morin. In: BRENNAND, Edna; MEDEIROS, Washington (Orgs). **Diálogos com Jürgen Habermas**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org). **Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades**. São Paulo: Editora FAPESP, 2009.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileiras e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Sandra Duarte de. (Orgs). **Religião, transformações culturais e globalização**. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

PAIVA, Cláudio Cardoso. **Dionísio na Idade Mídia**: estética e sociedade na ficção televisiva seriada. João Pessoa: UFPB, 2010.

ROLNIK, Suely. **Uma insólita viagem à subjetividade**: fronteiras com a ética e a cultura. Caosmose. Revista Eletrônica. USP, 2010.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes, 2010.

VINAGRE SILVA, Marlise. **O exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil**: uma estratégia para concretizar direitos em uma sociedade globalizada e desigual. CBASS. Artigo. Foz Do Iguaçu, 2007.





# A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM GUATTARI: EM DIREÇÃO AO PÓS-MÍDIA

*Luís Adriano Mendes Costa<sup>45</sup>  
Nivaldo Rodrigues da Silva Filho<sup>46</sup>  
Patrícia Gomes Germano<sup>47</sup>*

*“Penso que as massas humanas serão e deverão ser  
radicalmente desterritorializadas para deixar, justamente,  
de ser massas e engendrar rizomas inusitados de processos de  
singularização”  
(Félix Guattari).*

## **RADICALIZANDO O CONCEITO DE SUBJETIVIDADE...**

Subjetividades não são dadas e nem construídas tão somente pela relação familiar, em muito redutora. É a partir dessa premissa que o francês Félix Guattari desenvolve inúmeras reflexões teóricas, cuja novidade se encontra, grosso modo, na amplitude que concede aos fatores envolvidos na produção-transformação-reconfiguração da subjetividade.

---

45 Doutor em Literatura e Interculturalidade (PPGLI/UEPB), é Professor do Departamento de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba.

46 Doutor em Literatura e Interculturalidade (PPGLI/UEPB), é Professor do Instituto Bioeducação (IBEA) e da Faculdade do Norte do Paraná (FACNORTE).

47 Professora do Instituto Bioeducação (IBEA) e da Faculdade do Norte do Paraná (FACNORTE), possui doutorado em Literatura e Interculturalidade (PPGLI/UEPB).

Em *Caosmose: um novo paradigma estético* (1992), sua última obra solo, o autor aprofunda esse entendimento e revela que o grande salto entre uma subjetividade assujeitada, irreductível, sedentária, enquanto representação de um “romance familiar”, presa nos “matemas” e nas estruturas da linguagem, conforme compreendiam os pressupostos da psicanálise, consiste em percebê-la enquanto maquínica, ininterrupta, processual.

Como contraponto ao modelo de subjetividade calcado numa ordem “molar”, o filósofo argumenta que a produção do ser em si está disseminada em rizomas imprevisíveis, engendrada num *phylum* maquínico de alta complexidade, passível de interferências com os universos corporais, as ditas territorializações, de interação com os universos incorporais, os chamados agenciamentos híper-desterritorializados, todos eles com um potencial de cartografar as subjetividades pelo caminho da “autopoieses”, pelos interstícios de um paradigma ético-estético.

Salientando uma impulsão para singularizações nos instantes contemporâneos, Guattari não desconsidera, contudo, a força do capitalismo e sua indústria de massificação, como agências mantenedoras de uma subjetividade assujeitada, serializada, laminada.

A partir deste radical escopo subjetivo, inclinamos um olhar para a produção fílmico-midiática, entendendo-a como matriz sistêmica protagonista de intensos e progressivos feixes subjetivos sobre as “trivialidades cidadinas” expostas globalmente e tomadas como gramática de um discurso coletivo, isto é, repletos de modelações e agenciamentos. Símile: o espaço subjetivo das cavernas – de onde iniciamos nossos primeiros ensaios sociais – se cruza com a luz cinemática, miríade de projeções rizomáticas dos resíduos subjetivos que visam soldar-se, e mais, às vezes, antecipar-se à vida. Esse movimento entre representação e subjetividade do cinema hodierno, pós-midiático ou maquínico, para usar as palavras de Guattari, é a esfera mais brutal de floração das subjetividades correntes.

## **DA SUBJETIVIDADE SUBSTÂNCIA À SUBJETIVIDADE MAQUÍNICA: PELO VIÉS DO RIZOMA**

Numa análise das concepções universalizantes da ciência moderna,

cujo aporte teórico tem como baliza ideias de fixidez e de estruturas bem definidas, o pensamento de Félix Guattari questiona o entendimento da subjetividade como fator, essencialmente pautado em elementos psicogenéticos, isentos das intervenções sociais, materiais ou imateriais além daquelas experimentadas no seio de uma ordem familiar, modelizante e redutora.

Com base na ordem da ciência moderna, a subjetividade é entendida como algo intrínseco ao sujeito, uma espécie de imanência centrada no pensar cartesiano e na individuação. Conforme Miranda, a subjetividade, observada a partir da Enciclopédia de Filosofia Logos,

[...] é a qualidade do que é subjetivo, indicando uma realidade essencial ao sujeito. Daí a sua contraposição à objetividade. Trata-se da propriedade constitutiva do fenômeno psíquico do sujeito autoconsciente e pensante, que só pode ser experimentado por ele. Caracteriza, pois, a interioridade da pessoa, o seu caráter de individualidade irredutível a qualquer conceito geral. Por isso também se usa numa acepção concreta para indicar o campo das realidades subjetivas (MORAIS apud MIRANDA, 2005, p.32).

Por este prisma, a subjetividade seria imutável, estando isenta das interferências sociais, dos inúmeros vetores que perpassam as relações dos sujeitos com o meio, com os símbolos, enfim, com os diversificados universos componentes do cosmos. Nessa perspectiva, esses vetores seriam nada mais do que objetos produzidos por realidades subjetivas situadas numa espécie de interioridade intocável. Ou seja, o caráter indissociável entre o suposto produtor (sujeito-subjetivo-subjetividade) e os objetos (meio-tecnologias-política) é desconsiderado pela compreensão de uma subjetividade interiorizada, substancial.

Com o intuito de contestar esse reducionismo, os estudos guattarianos sobre o tema vão além, na medida em que compreendem que ela, a subjetividade, é um processo heterogenético, polifônico

(BAKHTIN, 2003). Uma produção efetuada através de complexos instrumentos, tais como: o meio social, o meio ambiente, o estético, as máquinas em suas múltiplas possibilidades, os sistemas políticos e referenciais. Para o autor, longe se ser tão somente “prisioneira de uma interioridade psíquica” ou de uma ontogênese de um sujeito individuado, a noção de subjetividade é ampliada já que percebe a necessidade de operar

[...] um descentramento da questão do sujeito para a da subjetividade. O sujeito, tradicionalmente, foi concebido como essência última da individualização, como pura apreensão pré-reflexiva, vazia, do mundo, como foco da sensibilidade, da expressividade, unificador dos estados de consciência. Com a subjetividade, será dada, antes, ênfase à instância fundadora da intencionalidade. Trata-se de tomar a relação entre o sujeito e o objeto pelo meio [...] (GUATTARI, 1992, p.35).

A princípio, as reflexões desenvolvidas por Guattari perturbam as bases estanques da subjetividade individuada e inabalável organizadas desde o platonismo até o apogeu cartesiano, momento em que consciência, razão, pensamento, ontogênese, sujeito e um “eu” centrado criam o entendimento de uma subjetividade substancial, um “núcleo íntimo” (MIRANDA, 1996) de onde partiriam as demais realizações sociais, meras representações. Para o autor,

[...] por detrás da diversidade dos entes, nenhum suporte ontológico unívoco é dado. O ser, por mais longe que se busque a sua essência, resulta de sistemas de modelização operando tanto ao nível da alma quanto do socius ou do cosmos. Mas os Universos de referência que presidem a essa produção ontológica não têm fixidez, não mantêm uma relação harmônica, como as ideias platônicas. Elas se cristalizam em constelações singularizantes e em

cruzamentos maquínicos que conferem à história humana características de irreversibilidade e de criacionismo (GUATTARI, 1992, p.71).

Quando Guattari, em colaboração com Deleuze, insinua a relação transversal entre sujeito e objeto inaugurando a perspectiva de uma subjetividade não apenas assujeitada à interioridade psíquica, um grande salto de observação é dado, ao mesmo tempo em que o paradigma da verticalidade do ser ideal e da representação de ser individualizado é questionado pela perspectiva de uma subjetividade maquínica, temporária, efêmera, alocada em indivíduos vistos agora como “terminais”.

Com essa mudança do eixo paradigmático da verticalidade essencial para a transversalidade relacional e conectiva, Guattari estabelece a metáfora do rizoma como aquela que melhor caracteriza os processos de subjetivação. Para Miranda (1996), a importância da noção de rizoma na obra de Deleuze e Guattari é capital, posto que seja a subversão de uma imagem dogmática do pensamento que procede de hierarquizações, categorias estáveis (identidade, consciência, poder) em prol de outra concepção de pensamento, que é puro movimento criador.

A metáfora de rizoma enquanto elemento para também pensar os processos de subjetivações foi trabalhada por Deleuze e Guattari na obra *Mil Platôs*, sendo descrita da seguinte forma:

O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antimemória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. [...]. O rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. [...] unicamente definido por uma circulação de estados de todo tipo de devires (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.32).

Com essa associação, a proposta dos estudiosos passa a apontar

para as rizomáticas cartografias que produzem e são, ao mesmo tempo, produtoras de subjetividades. Tais mapas escapam da noção de decalque, visto que procuram contemplar os aspectos não só psíquicos, mas, sobretudo, os engendramentos diversos que circunscrevem os processos de subjetivação.

Por esse enfoque, inovadoras interfaces sobre a subjetividade são elencadas, na medida em que se evitam posicionamentos modelizantes, universalistas e essencialistas, em prol de uma compreensão que qualifica o sujeito, antigo sinônimo de subjetividade ontológica:

Tão somente duração, persistência no tempo de um conjunto de afirmações e crenças decorrentes dos hábitos que qualificam o indivíduo e lhe conferem não ‘a identidade’, mas ‘uma identidade’, por definição provisória, que será passível de mudança tão logo mudem as experiências que conformam seus hábitos (MIRANDA, 2009, p.413).

Assim, é possível conceber as ideias guattarianas como reflexões situadas no pós-freudismo, ou seja, seus estudos são “diálogos-críticos” (SOUZA, 2008) que “re-definem” os reducionismos da ciência moderna, na tentativa de ampliá-los, de modo que o entendimento da subjetividade e do inconsciente não esteja limitado às estruturas, mas que seja processual, ininterrupto, interligado às mais diversas áreas que agenciam a produção de subjetividades ao mesmo tempo em que são modificadas por elas. Conforme o autor:

A sociologia, as ciências econômicas, políticas e jurídicas parecem, no atual estado de coisas, insuficientemente armadas para dar conta de uma tal mistura de apego arcaizante às tradições culturais e entretanto de aspiração à modernidade tecnológica e científica, mistura que caracteriza o coquetel subjetivo contemporâneo. A psicanálise, por sua vez, não está nem um pouco melhor situada para enfrentar esses problemas, devido à sua maneira de

reduzir os fatos sociais a mecanismos psicológicos. Nessas condições, parece indicado forjar uma concepção mais transversalista da subjetividade, que permita responder ao mesmo tempo a suas amarrações territorializadas idiossincráticas (Territórios existenciais) e a suas aberturas para sistemas de valor (Universos Incorporais) com implicações sociais e culturais (GUATTARI, 1992, p.13-14).

Partindo dessa fluidez nos processos de subjetivação, Guattari apresenta o conceito, expondo a amplitude e riqueza que lhes é inerente:

No ponto em que nos encontramos, a definição provisória mais englobante que eu proporia da subjetividade é: ‘o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* auto referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva. [...] As condições de produção evocadas nesse esboço de redefinição [do conceito de subjetividade] implicam, então, conjuntamente, instâncias humanas intersubjetivas manifestadas pela linguagem e instâncias sugestivas ou identificatórias concernentes à etologia, interações institucionais de diferentes naturezas, dispositivos maquínicos, tais como aqueles que recorrem ao trabalho com o computador, Universos de referências incorporais, tais como aqueles relativos às músicas e às artes plásticas... [...]. A subjetividade não é fabricada apenas através de fases psicogénicas da psicanálise ou dos ‘matemas do inconsciente’, mas também nas grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, linguísticas, que não podem ser qualificadas de humanas (GUATTARI, 1992, p.19-20).

Observa-se, portanto, que tais concepções vão fomentar o entendimento da produção da subjetividade não como substância e nem “teatro”, mas sim como máquina, como “usina”. Dito de outra forma, Guattari observa os constructos subjetivos como realidades maquínicas, processuais, o que para Souza (2008) implica na possibilidade:

[...] de centrar a análise, tanto da psique quanto do social, não mais em termos de uma interpretação, mas de um funcionalismo direcionado para a práxis. A máquina tem propósitos práticos, é criadora de novas possibilidades concretas. [...]. Ao dizermos que a subjetividade é maquínica, nos referimos à heterogeneidade mutante e produtora que a cerca (SOUZA, 2008, p.76).

A ideia de máquina surge como uma constante no pensamento guattariano que, de um modo incisivo, tenta se distanciar da noção de mecânica para integrar um caráter de engendramento, abrindo-se em processualidades com o visível, o corporal e também com os universos incorporais. Em *Micropolíticas: cartografias do desejo* (2005), Guattari explicita essa perspectiva de máquina em oposição à estrutura:

[...] distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas, [...] ao contrário, constituem um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades. As máquinas, no sentido lato (isto é, não só as máquinas técnicas, mas também as máquinas teóricas, sociais, estéticas etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, uma fábrica, está em interação com uma



máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina comercial, etc (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p.385).

E, para não reduzir a noção de máquina às máquinas concretas ou tecnológicas de natureza material, ratifica que

[...] as máquinas técnicas existem, é claro, mas há também máquinas sociais, máquinas estéticas, máquinas teóricas e assim por diante. Em outras palavras, há máquinas territorializadas (em metais, em eletricidade, etc.), assim com há também máquinas desterritorializadas que funcionam num nível de semiotização completamente outro (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p.288).

Para o filósofo, existem vários tipos de máquinas que, em suas interações (maquínicas), vão agenciar novas configurações nas subjetividades, também engendradas, dos indivíduos. Souza (2008, p.88), atenta para o fato de que a teoria guattariana

se utiliza da expressão “produções maquínicas” tanto para máquinas territorializadas, ou tecnológicas, quanto para as máquinas desterritorializadas, invisíveis, que são as relações sociais, os sistemas de modelização da subjetividade, produções estéticas, existenciais, semióticas, religiosas, psicológicas, políticas, etc. Assim como as máquinas são produzidas através de agenciamentos mecânicos de produção, a subjetividade é produzida por agenciamentos coletivos de enunciação.

As observações articuladas em *Caosmose* (1992) permitem-nos compreender os agenciamentos proporcionados às subjetividades a partir das máquinas tecnológicas territorializadas, que são as máquinas concretas cuja materialidade ou o uso delas desencadeiam novas

produções subjetivas; dos agenciamentos propiciados pelas máquinas tecnológicas desterritorializadas, que ocorrem sempre que uma máquina concreta se torna veículo de significados imateriais produtores de subjetividade; dos agenciamentos articulados pelos universos incorporais, as máquinas híper-desterritorializadas, propulsoras de agenciamentos coletivos de enunciação no nível imaterial, na esfera das relações sociais, dos valores, da moral, da ética, da estética.

Particularmente sobre as “máquinas estéticas”, o autor propõe também uma amplitude nas concepções das produções artísticas, na medida em que percebe a urgência, no que toca à confecção de “afetos e perceptos mutantes”, de uma “nova suavidade” geradora de agenciamentos de desejo estético, focos de devires e heterogeneidades. Mesmo não reduzindo o poder criador dessas singularizações à ambiência artística, Guattari alerta que:

Ela leva ao ponto extremo uma capacidade de invenção de coordenadas mutantes, de engendramento de qualidades de ser inéditas, jamais vistas, jamais pensadas. O limiar decisivo de constituição desse novo paradigma estético reside na aptidão para se auto-afirmar como fonte existencial, como máquina auto-poética (GUATTARI, 1992, p.135).

O autor sinaliza, portanto, para a perspectiva de que as híper-desterritorializações estéticas apresentam-se como “os núcleos de resistência dos mais consequentes ao rolo compressor da subjetividade capitalística, a da unidimensionalidade, do equívoco generalizado, da segregação, da surdez para a verdadeira alteridade” (GUATTARI, 1992, p.115). Assim, o autor aponta para as produções artísticas e seus artistas enquanto pontos de resistência, seguindo na direção contrária à cooptação do que ele entende por Capitalismo Mundial Integrado (CMI).

### **MASS MÍDIA, SUBJETIVIDADES CAPITALÍSTICAS - ASSUJEITAMENTO SUBJETIVO, COMO SINGULARIZAR?**

Na sua obra, o autor faz verificar que os engendramentos maquínicos,

de todas as ordens, são experimentados com mais força a partir do advento do capitalismo pós-industrial, posto que esse contexto propicie, ao mesmo tempo, a tentativa de serializar a subjetividade, segundo o modelo capitalístico, bem como o intercâmbio e a mobilidade de agenciamentos, corroborando para que novas cartografias sejam inauguradas. “Os fatores subjetivos sempre ocuparam um lugar importante ao longo da história. Mas parece que estão na iminência de desempenhar um papel preponderante, a partir do momento em que foram assumidos pelos mass média de alcance mundial” (GUATTARI, 1992, p.11-12).

Desse modo, com este recorte temporal, Guattari argumenta que as subjetividades foram mais previsíveis em contextos cujo estamentos sociais constituíram-se em definidores específicos e irreduzíveis. Esses territórios bem definidos de tradição, cultura, posição social e clânica eram os principais agenciamentos coletivos ocupados em determinar as subjetividades que, bem demarcadas pela tradição e pela repetição, desenvolviam um percurso previsível e imutável, cabendo aos sujeitos executarem sua “função” já pré-estabelecida naquela territorialidade subjetiva “cosmo-raiz” (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Na concepção de Guattari, as noções de territorialização, desterritorialização e reterritorialização extrapolam o viés geográfico e dão conta dos processos de “captura” dos agenciamentos coletivos transformados em singularizações. Em *Micropolítica*, ele esclarece que:

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual o sujeito se sente em casa. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p.388).

Compreende-se, portanto, que a subjetividade, nas sociedades

pré-capitalistas, encontra-se arraigada à estabilidade da territorialização, à previsibilidade, condição que vem a ser perturbada pelos novos contextos sociais articulados pelo capitalismo industrial e pós-industrial.

Para Guattari, é a modernidade, centrada na individualização, a responsável pelo início do processo de desterritorialização das subjetividades, pois, a partir dela, as subjetividades passam a ser construídas fora da tradição. Faz-se compreender que com o apogeu do capitalismo pós-industrial, com os esfacelamentos dos territórios, a subjetividade tende a ser produzida pela laminação das diferenças, pela massificação do desejo, intenções sempre presentes no capitalismo que vem a ser o principal produtor de um tipo de subjetividade chamada de capitalística.

Esse contexto é percebido como um verdadeiro “coquetel subjetivo contemporâneo”, em que “singularidades subjetivas” reivindicam vez e voz. Nele, todavia, o mass mídia, ao mesmo tempo em que possibilita novas formas de singularizações subjetivas, tenta estabelecer um paradigma subjetivo pautado no assujeitamento e na laminação das singularizações criativas em prol de um modelo universalizante e uniformizado das subjetividades.

Guattari considera a necessidade de uma maior resistência política quanto aos modos de construção da subjetividade, na perspectiva do capitalismo pós-industrial, a partir de uma maior autonomia para a subjetividade e para o que ele chamou de processos de singularização. Seguindo o pensamento do autor, estaria posto, portanto, que esse novo modelo de capitalismo ocuparia posição estratégica no sentido de exercer o controle e uma participação ativa na construção de subjetividades que respondessem aos seus interesses. É o que afirma Souza, ao considerar que a subjetividade

é vista como mais um produto a ser serializado, massificado, planejado. Há, portanto, um mercado da subjetividade-produto. Uma nova forma de violência que não é tão facilmente percebida, que não aparece claramente nas estatísticas sociais. Essa violência velada vai para além das relações diretas

Se no Capitalismo Mundial Integrado Guattari verifica a produção de subjetividade enquanto sua indústria de base, o mesmo sistema é percebido enquanto espaço propício para a produção singular e mais autônoma de subjetividades a partir de pontos de ruptura e resistência ao sistema, sendo compreendido pelo autor como “processos de singularização” ou “revoluções moleculares”. Tais questões podem ser percebidas através dos diversos movimentos que se posicionam, enquanto afirmação de singularidades frente ao capitalismo, causando rupturas nessa estrutura ao conferir força de resistência política, a exemplo dos movimentos em defesa dos direitos dos cidadãos e aceitação das minorias étnicas, dos homossexuais, das mulheres, da liberdade de imprensa e política, entre outros.

### **ENTRE SINGULARIZAÇÕES E LAMINAÇÕES, OUTRAS SUBJETIVIDADES**

As lutas sociais e as mudanças na estrutura do sistema capitalista são percebidas, então, como pano de fundo para um novo posicionamento da subjetividade, elevada ao primeiro plano das atenções coletivas e sociais. No entanto, para Guattari, o elemento de destaque nessa passagem dos fatores subjetivos na contemporaneidade são os meios de comunicação de massa mundializados ou os *mass* mídia, como ele prefere chamar.

Caberia compreender, então, um movimento duplo exercido pelos *mass* mídia. Primeiro, pelo fato do alcance desses veículos no sentido de refletir uma transformação no campo social e na subjetividade, possibilitando os processos de singularização. É o que acontece, por exemplo, quando a mídia evidencia algum movimento subjetivo específico de um determinado local, conferindo a esse local uma dimensão mais universal. Por outro lado, são esses mesmos meios de comunicação os instrumentos de propagação de subjetividades capitalísticas utilizados pelo capitalismo pós-industrial. E sendo instrumentos, Guattari aponta para a necessidade de uma reapropriação dos *mass* mídia em favor dos processos de singularização e contra os modelos que procuram solapar as diferenças subjetivas a partir da

reterritorialização midiaticizada da subjetividade.

O melhor é a criação, a invenção de novos Universos de referência; o pior é a mass-midialização embrutecedora, à qual são condenadas hoje em dia milhares de indivíduos. As evoluções tecnológicas, conjugadas a experimentações sociais desses novos domínios, são talvez capazes de nos fazer sair do período opressivo atual e de nos fazer entrar em uma *era pós-mídia*, caracterizada por uma re-apropriação e uma re-singularização da utilização da mídia (GUATTARI, 1992, p.15-16).

Nesse caso, a teoria guattariana identifica o que seria um ponto de ruptura, um novo paradigma, uma vez que todos os avanços alcançados em torno dos meios de comunicação a partir da década de 90, com destaque para os avanços na esfera da informática, com computadores e programas; aliados às telecomunicações, através do telefone, cabo e satélites; e à tecnologia da informação digital, que conduziu à disseminação da internet (SANTAELLA, 2001), promoveram uma revolução midiática em todos os sentidos, inclusive, no que se refere à produção da subjetividade que seria menos serializada e mais estética.

É o que caracteriza o pós-mídia, inaugurado a partir da perspectiva de que a mídia não está somente nas mãos dos grandes conglomerados de comunicação, produzindo subjetividades capitalísticas, mas também ao alcance de pessoas espalhadas pelo planeta que, através dos mais diferentes dispositivos e da disseminação da internet, passam a produzir novas formas de apropriação dos conteúdos que circulam, com novos modelos e práticas de produção mais individualizadas e múltiplas. E nesse nível de produção mais diversificado, novos personagens passam a ser protagonistas das realidades, formalizando, para além de práticas e comportamentos, aos olhos dos preceitos guattarianos, as singularidades maquinicas subjetivas.

Os grossos e múltiplos braços da máquina subjetiva dos mass mídia conformam de maneira veloz e migratória diversos

agenciamentos. Com traços solidários entre si, essa maquinaria pós-midiática promove inúmeras narrativas de consumo e arqueologias de pertencimentos, ligando a subjetividade às esferas estético-comunicativas da representação. E nesse vórtice operativo das subjetividades, o cinema destaca-se pela mistura intrínseca de arte, comunicação, consumo e memória e identidade.

Representante fulcral do *mass mídia* mundial, arauto subjetivo das engrenagens capitalísticas mais profundas, o cinema modeliza subjetividades em prol da ilação direta entre vida/arte/publicidade/desejo/egocidade/política, enfim, como perfeita máquina de complexos agenciamentos.

Se em sua época áurea, os anos 40 e 50 do século passado, o cinema engatinhava nos recursos técnicos, já naquele momento era máquina eficaz de suspensão subjetiva nos dramas coloniais, épicos e modernos que produzia. Hoje, preste a romper a fusão virtual com os anseios mais memoráveis do espelho da alma humana, ungimos de realismo quaisquer confins de ação representativa, através da habilidade tecnológica. Resultado, incide mais e mais realismo a ponto de fazer explodir cenas em que humanos contracenam com não-humanos, hologramas, paisagens e personas de perfeição mimética.

No plano detidamente subjetivo, mesmo quando silencia ou aborda tardiamente um ou outro cenário subjetivo, como o caso do “11/9”, mesmo e apesar do escandaloso contraponto do documentário “Fahrenheit 9-11” (2004), de Michael Moore, a representação fílmica estabelece uma nítida operação modular de apresentar e ler os atos principais e ensaios desta farsa de dois atos. Mais recentemente, os conglomerados midiáticos da sétima arte experimentam novos formatos de consumo mundial através do *boom* das séries e dos sistemas de acesso como a *Netflix* e outros engajamentos via internet. Nada mais que a reincorporação de infovias subjetivas atreladas ao capital existente.

Considerando, nesses casos, o cerco contra os endereços de *download* de filmes “*crackeados*” antes de sua exibição oficial, a política obscura da classificação dos filmes e, sobretudo, as constantes vídeo-análises de Noam Chomsky – o ombudsman do mass mídia que mais sobe à epiderme e consegue ser, momentaneamente, uma

espinha no rosto maquiado daquela engrenagem de agenciamentos: o mass mídia ultranacional americano. Como se vê, seja alternando o silenciamento e superexposição, seja oportunizando margeamentos singulares, os sistemas comunicativos cine-midiáticos delineiam possantes subjetividades.

Concebendo o pós-mídia alcançado por Guattari, considera-se, numa outra direção, a possibilidade de intrusão caseira dos *youtubers*, videografistas e documentaristas, numa híper-desterritorialização que parece aproximar o solitário espectador para detrás do Écran, já que a sala escura transmigrou para seu cotidiano, dando-lhe poderes tecnológicos, numa visada de que cada novo produto audiovisual desta glosa intermundial seja uma invenção hefestiana e que nesse rol de apropriações se aproxima o dia em que o filme lançado terá no dia anterior o *spoiler* autodegenerativo, e dois dias antes, uma paródia.

Essa marcha de antecipações indica o furo mínimo capaz de descortinar o universo inteiro, fazendo luz aos agenciamentos subjetivos que lhes dão carne, osso e alma, sendo a afirmação transformada em “se” e engolida por seu devir. E, assim, o eu autônomo de seu futuro espectador, consciente do filme que intenta protagonizar, postula-se livre como Orestes, e menos preso aos *kitschs* emotivos.

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_ ; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_ ; DELEUZE, Gilles. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.



MIRANDA, Luciana Lobo. **Produção de subjetividade**: por uma estética da existência. 1996. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC), Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. Subjetividade: a desconstrução de um conceito. In: SOUZA, Solange Jobim (org). **A subjetividade em questão**: a infância como crítica da cultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005, p.29-47.

\_\_\_\_\_. **Produzir subjetividades**: o que significa. Revista [online], jul/dez. 2009. Ano 9, n. 02, p. 408-424. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v19n2/artigos/pdf/v9n2/v9n2a10.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

SANTAELLA, Lúcia. **Matrizes da linguagem e pensamento**: sonora, visual, verbal. São Paulo: Iluminuras, 2001.

SOUZA, David Britto de. **A subjetividade maquínica em Guattari**. 2008. 125 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.



# AS TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO NO PROCESSO DE CIRCULAÇÃO E APROPRIAÇÃO DE CONTEÚDO RELIGIOSO

*Emilson Ferreira Garcia Junior*<sup>48</sup>

*Edvaldo Carvalho Alves*<sup>49</sup>

*Robéria Nádia Araújo Nascimento*<sup>50</sup>

## INTRODUÇÃO

A nossa proposta visa sugerir um diálogo interdisciplinar entre os campos da Ciência da Informação e das Ciências da Comunicação. Representa, na verdade, um dos desdobramentos das discussões empreendidas pelo grupo *Comunicação, cultura e desenvolvimento*<sup>51</sup>, do qual participamos e as interlocuções realizadas pela nossa linha de pesquisa *Mídia e estudos culturais* do curso de Comunicação Social

48 Mestre em Ciência da Informação (UEPB). emilson.uepb@gmail.com

49 Doutor em Ciências Sociais (UFSC). Professor do Departamento de Ciência da Informação e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da UFPB. edvaldocalves@gmail.com

50 Doutora em Educação (UEPB), Professora do Departamento de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e do Programa de Pós-Graduação de Formação de Professores (PPGFP/UEPB) E-mail: rnadia@terra.com.br

51 Grupo coordenado pelo professor Luiz Custódio da Silva. Doutor em ciências da comunicação. Curso de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). custodiolcjp@hotmail.com.

da UEPB, responsável pela análise dos processos midiáticos na convergência com os cenários atuais do pluralismo religioso no país. Especificamente, deriva dos projetos de pesquisas (PIBIC/CNPq) “*Em nome de uma fé plural: a diversidade religiosa do programa Sagrado da Rede Globo*” (2011/2012) e “*Tramas da religiosidade na ficção: a teledramaturgia e seus cruzamentos de sentidos*” (2012/2013).

À luz dos trabalhos empreendidos na graduação, trouxemos para o campo da CI, especificamente para a linha de pesquisa “*Memória, organização, acesso e uso da informação*”<sup>52</sup> do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI), o debate acerca dos encadeamentos midiáticos via disseminação e uso de informação religiosa por intermédio das TIC por comunidades católicas de Campina Grande – Paraíba, segunda mais importante cidade do estado da Paraíba e um dos mais dinâmicos centros industriais do Nordeste. De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município soma 405.072 habitantes.

O nosso trabalho também integra às discussões promovidas pelo *Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia e Informação* (GEPSI), também associado ao PPGCI e coordenado pelo Prof. Dr. Edvaldo Carvalho Alves, que tem como uma de suas preocupações a dinâmica informacional no universo religioso.

A partir desse quadro científico e reconhecendo o papel das TIC como vitrine para a mobilização colaborativa e o efetivo compartilhamento virtual, partimos do entendimento de que as denominações religiosas têm se inserido nesse ambiente de forma acentuada, devido ao seu valor de não linearidade e os seus múltiplos polos de emissão, diferente dos meios de informação tradicionais que catapultaram o fenômeno da midiaticização religiosa pelo país, como debatido inicialmente.

Um sintoma visível dessas alterações acarretadas pela tecnologia é a transição entre o *catolicismo de massas*, voltado para um aspecto

52 De acordo o PPGCI, a referida linha de pesquisa envolve questões teóricas, conceituais, reflexivas e metodológicas voltadas à produção, apropriação, democratização, representação, usos e impactos da informação, e à proteção das memórias, do patrimônio cultural e identitário, associadas ou não às tecnologias de suporte.

tradicional que envolve devoções populares e memórias coletivas, como festas patronais, procissões e recitações do terço, para um *catolicismo midiático*, que segundo Carranza (2011), tenta convergir celebrações mais alegóricas com um incentivo ao surgimento de padres cantores, bem como a exaustiva penetração nos meios de comunicação como forma de criar graus de espiritualidade mais eficazes e duradouros.

As comunidades elencadas nessa pesquisa, PIO X, Remidos no Senhor e Obra Nova, atentaram-se para as mudanças que envolvem a difusão de conteúdo religioso, principalmente como estratégia de enlaçamento juvenil, como também às modificações no mapa religioso atual no Brasil, caracterizada pelas transformações sociais<sup>53</sup>, pelo surgimento de novas identidades (HALL, 2004) e pelas reinterpretações da experiência de fé católica.

Assim sendo, com o desafio cotidiano de reverter o abandono de seus quadros e aproximar-se dos fiéis, as entidades carismáticas pesquisadas buscam desenvolver ações capazes de realimentar as expectativas dos adeptos, sobretudo, a juventude. Contudo, sejam quais forem as transformações ocorridas entre as diversas denominações religiosas, há um aspecto que se mantém intacto em todas as expressões de fé que buscam trabalhar pelo bem-estar coletivo: promover alterações comportamentais de caráter ético, mesmo que vá de encontro às sedutoras alocações que difundem a necessidade de libertar-se das amarras das convenções sociais.

---

53 Nos últimos anos, houve significativas transformações na vida dos brasileiros, segundo o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O número de pessoas que moram na zona urbana saltou para 84% da população, enquanto que 16% ainda vivem na zona rural. Apesar do aumento da oferta de emprego e da renda, muitos não conseguem trabalho em cidades e acabam por viver em zonas carentes de infraestrutura, como favelas. Nessas zonas periféricas, há uma presença permanente de igrejas evangélicas pentecostais que somando uma linguagem cativante e de promessas de prosperidade, fincam raízes estáveis nessas áreas. Além disso, a nova logística habitacional, a própria mobilidade urbana e o efervescente ritmo de vida das metrópoles dificultam o estabelecimento de ligações paroquiais e da própria dinâmica missionária.

Há, sem dúvida, um esvaziamento do sentido religioso tal como era conhecido até aqui, mas nada garante que novas formas de compreensão e prática da religião não possam surgir e se firmar. A religião acompanha as sociedades em mudanças modificando-se concomitantemente e adaptando-se às necessidades onde quer que estejam (MARTINO, 2005, p.50-51).

Dessa forma, a penetração dos citados grupos no ciberespaço é, para seus líderes, um método de ação que pode suscitar três questões importantes: a propagação em larga escala, a natureza participativa e a teia de pertencimento que origina no sujeito impulsionado pelo agenciamento religioso um incontestado mobilizador virtual.

Isto posto, a partir das TIC utilizadas pelas comunidades verificadas e levando em consideração a presença imperativa da mídia que, segundo Thompson (2012, p.25), “se envolve ativamente na construção do mundo social”, examinamos a recepção dos jovens partícipes a esse novo regime de intercâmbio simbólico, decorrente das inter-relações que transcendem o espaço físico e se consolidam obliquamente no virtual.

Nessa perspectiva, nossa investigação é uma segunda parte da dissertação intitulada “*As tecnologias de informação e comunicação como estratégia de disseminação e uso de informação religiosa pelas comunidades católicas de Campina Grande-PB*” e tem como objetivo geral: Aprender os impactos dessa propagação entre os jovens partícipes das respectivas entidades.

## **METODOLOGIA**

A utilização de métodos como forma de analisar fatos é a operação mais segura em meios às eventualidades do campo científico. Para isso, é necessário que o pesquisador estabeleça critérios a partir do inicial recorte do objeto que ele busca apreender. Some-se a isso a captação de técnicas e instrumentos que serão utilizados com o intuito de alcançar os objetivos. Deve-se também levar em conta que a pesquisa é sempre um estudo em construção, suscetível às

mudanças próprias de um cenário social, Domingues (2005) alarga tais assimilações.

Além do sujeito, todo método pressupõe o objeto e deve ser visto como o caminho que nos conduz a ele em vista de conhecê-lo. E mais: além de um conjunto de passos, procedimentos e etapas, todo método pressupõe a formulação de problemas, a introdução de recortes e a seleção de aspectos atinentes ao objeto a ser conhecido, podendo o foco e o parâmetro serem mais ou menos amplos, a depender da perspectiva e do ponto de vista do observador ou do sujeito (DOMINGUES, 2005, p.20).

Assim, subentende-se que as técnicas de percepção de um fenômeno conduzem o estudo. Na construção da ciência, são consideradas a empiria, as deduções e as mudanças naturais no percurso investigativo.

A nossa proposta de pesquisa é de natureza quantitativa por estar embasada na execução de um questionário misto com os jovens integrantes das comunidades pesquisadas, buscando aferir seu perfil socioeconômico e as formas de disseminação e uso de informação religiosa por intermédio das TIC. Os dados coletados foram expressos por meio da estatística descritiva. Com o objetivo de captar como as informações religiosas disseminadas são recebidas pelos partícipes da comunidade, foram também arguidos 20 jovens de cada grupo católico pesquisado, totalizando 60 pessoas.

A Obra Nova é uma comunidade de leigos consagrados, fundada em fevereiro de 1991 em Campina Grande-PB, que atua no campo da evangelização, doando a vida a serviço da Igreja. O carisma é ser Cordeiro Imolado, doando a vida sem medida a serviço da Igreja e na Evangelização da humanidade. Busca-se com o carisma ser uma resposta ao mundo que por tantos motivos perdeu o sentido do que é doar-se. A missão é Consolar o Coração de Jesus, que quer dizer: doar-se em serviço aos mais necessitados, desolados e esquecidos, desenvolvendo a prática do apostolado.

A Comunidade Remidos no Senhor foi fundada em 19 de janeiro de 1991, na cidade de Pombal-Paraíba – Brasil. Atualmente, a sua sede está na cidade de Campina Grande – PB. O carisma da Comunidade Remidos no Senhor foi suscitado pelo Espírito num tempo em que as pessoas vivem com indiferença e até com desprezo em relação a Deus. Um tempo difícil, rutilado por grandes descobertas, fantásticas invenções, mas também por tenebrosas desigualdades. Esse é o campo de atuação da Comunidade, onde ela apresenta os valores do Evangelho, o real prazer e o autêntico sentido da vida, pois só em Deus o ser humano pode saciar sua necessidade de felicidade. A missão da Comunidade é anunciar Jesus como salvador e levar as pessoas a crescerem no conhecimento de Deus e na posse da salvação pessoal, para que, a partir de então, vivam a vida nova revelada no Evangelho e outorgada na cruz.

A Fraternidade Viver em Cristo (FVC) é forma canônica da Comunidade de São Pio X, é uma associação privada de fiéis no âmbito da Diocese de Campina Grande regida pelo Direito Universal da Igreja, pelos seus Estatutos Gerais legitimamente aprovados pelo Bispo Diocesano. Podem ser membros da Fraternidade Viver em Cristo todos os fiéis que professam a fé católica, apostólica, romana; devidamente admitidos conforme este direito particular. Devem cultivar a santidade em seus vários estados de vida, guiados pelo Espírito de Deus, obedecendo à voz do Pai e adorando-o em espírito e em verdade, a exemplo de Cristo, pobre e humilde de coração, que exorta: “sede perfeitos, como vosso Pai celeste é Perfeito” (Mt 5,48). A Fraternidade Viver em Cristo tem como baluarte o Papa São Pio X, cujo lema é restaurar todas as coisas em Cristo, de modo que seus membros, mediante o apostolado de ensinar e formar o povo de Deus, e imbuídos de um singular ardor missionário, têm como maior objetivo: restaurar homens e mulheres, para que possam ser testemunhas de Cristo na sociedade.

Tendo como parâmetro a informação como mediadora do conhecimento (BARRETO, 2002), a pesquisa buscou aproximar-se das impressões dos receptores, considerando que a amostra 20 membros de cada comunidade é suficiente para um retrato mais específico do campo observado. Conquanto, é importante assumir que o tamanho



da amostra implicou em diferentes dimensões de leitura de projeções, estatísticas e exatidão, considerando-se os seguintes percentuais (Obra Nova – 40 membros – 50% pesquisados/ Remidos no Senhor – 66 membros – 30,30% respondentes/ Pio X – 103 membros – 19,41% arguidos).

Com a finalidade de alcançar as condutas dos jovens que utilizam as Tecnologias de informação e comunicação (TIC) como meio de acesso aos assuntos dos aludidos grupos religiosos, a técnica adotada foi o *questionário misto* que, nesse trabalho, soma perguntas fechadas (principalmente as voltadas para a formação demográfica) e questões abertas que procuram expandir as opiniões. De acordo com Richardson (1999), geralmente os questionários cumprem pelo menos duas funções: descrever as características e medir determinadas variáveis de um grupo social.

Esse método deve primar por duas dimensões: a *concisão* que enquadra as perguntas de forma sucinta e a *privacidade* que permite ao entrevistado uma maior liberdade para a elaboração das respostas, evitando assim prováveis tensões, como ratificam Marconi; Lakatos (2010, p.86) “Questionário é um instrumento de coleta construída por uma série ordenada de perguntas que devem ser respondidas por escrito e sem a presença do entrevistador”.

Partindo-se desse entendimento, essa pesquisa de natureza descritiva e de base quantitativa fora realizada nas sedes das três comunidades católicas da cidade de Campina Grande, Paraíba, ‘Obra Nova’, ‘Remidos no Senhor’ e ‘Pio X’.

A aplicação dos questionários mistos ocorreu nos momentos de maior aglomeração nas entidades. Visitamos a Obra Nova em um sábado, onde ocorre tradicionalmente o evento “Cristo Jovem”, no período da noite. A ida a Remidos no Senhor aconteceu no evento “Levanta-te”, no domingo pela manhã. Na Pio X, estivemos em seu centro de formação em uma terça-feira à noite, momento que ocorre o direcionamento com os membros.

Para análise dos dados, lançamos mão da técnica de categorização do método da Análise de Conteúdo (AC). Segundo Bardin (2011), a definição de AC surge no final dos anos 40-50, com Berelson, auxiliado por Lazarsfeld, afirmando que se trata de uma técnica

de investigação que tem por finalidade a descrição objetiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto da comunicação (BAR-DIN, 2011).

No questionário com os jovens, objetivamos compreender o seu perfil socioeconômico e sua acolhida ao expediente midiático religioso de transmissão de conteúdos, pautados na dimensão de utilidade e compartilhamento.

## **AS TIC E A NOVA DINÂMICA INFORMACIONAL**

No nosso entendimento, a informação, enquanto elemento valorativo, busca por significação. Ela se mantém estática até ser decodificada, após isso ocorre um processo de circulação e apropriação, decorrentes da influência dos fatores externos ao indivíduo e também de sua compreensão de mundo. Assim, nesse fluxo informacional, percebe-se a inter-relação entre o contexto e a subjetividade, caracterizada por instâncias representativas sociais e culturais.

Rodrigues (1999, p.27) discorre sobre a informação enquanto fator de imprevisibilidade e como via de mão única, pois “pertence à esfera da transmissão, entre um destinador e um ou mais destinatários, de dados, de acontecimentos ou de conhecimentos”. A transversalidade dos dados dificulta o controle, segundo o autor. Configurados nessa direção, estão os pressupostos que se inserem em um determinado *canal de intenções* e que articula estímulos e semantizações.

Não obstante, o dado ‘predisposto à interpretação’, capturado em uma combinação de análise, fruição e ação garante todas as prerrogativas à sua usabilidade. Araújo (1992, p.46) enfatiza o chamado “caráter duplo da informação”, “matéria-prima e produto, porque ela é utilizada em todos os momentos do processo de produção e disseminação do conhecimento”.

Essa visão defendida pela autora reafirma a perspectiva de Barreto (2013, p.134) que visualiza a informação a partir de uma “estrutura significativa com competência e ação para gerar conhecimento”. Esse conceito exige novos olhares e compreensão quando nos deparamos com a evidente potencialidade dos espaços eletrônicos em tempos de realinhamento espacial e cronológico.

Na era da sociedade em rede (CASTELLS, 2005), os debates que perpassam o campo científico, centralizam-se não somente nas questões que envolvem o estoque, o suporte, o registro, a seleção, a organização e a distribuição de conteúdos. Há o entendimento de que com a mudança no regime de comunicação, antes delimitado a uma linearidade enunciativa, (demarcada por pontos de referência e linguagem hierarquizada), há agora uma espécie de reprodução e automação que reelaboram os mecanismos de apreensão da mensagem.

Barreto (2013, p.137) ressalta a agregação de diversos entes da dinâmica informacional em um mesmo espaço, “estoque, transferência e convívio com os receptores”. Uma peculiaridade cada vez mais presente e que se desenvolve com maior densidade e rapidez no ciberespaço. Na base desse cruzamento de sentidos que se acumulam e se amplificam num ritmo exponencial, estão os atributos da simultaneidade e da colaboração em redes. As Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) abarcam essas demandas e as conduzem a partir das mediações.

A articulação desses procedimentos está ancorada no conceito de TIC, que na visão de Coelho (1986), embora diferentes, são interligados a partir dos seguintes domínios: “(a) armazenamento e pesquisa de informação realizados pelo computador; (b) o controle e automação de máquinas, ferramentas e processos, incluindo, em particular, a robótica; e (c) a comunicação, nomeadamente a transmissão e circulação da informação”.

As especificidades do sistema, com sua vasta gama de ligações hipertextuais e afetações sensoriais, auxiliam na construção de sentidos. O protagonismo do emissor proporciona realidades técnico-simbólicas que alteram a maneira como a informação é processada, levando em conta as transformações ocorridas na computação que visou atender às necessidades do usuário. Nesse intuito, se antes visto como um simples agente, limitado a captar o que lhe era exposto, hoje ele é o usuário e produtor, é o que difunde, o que escolhe e segmenta o que lhe parece apropriado. Na web, ele é o que interage, talvez essa seja a mais apropriada das definições na atual esfera midiática.

## A RELIGIÃO MIDIATIZADA

É relevante trazer considerações sobre a religião, cujo enfoque informacional através das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) é o instrumento de análise desse trabalho. Para Alves (2005), o pensamento humano almeja respostas à vida cotidiana e vê nos símbolos e nas práticas ritualísticas que evocam o sagrado, uma forma de estabelecer um diálogo com as divindades: “A religião nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos” (ALVES, 2005, p.24). Na origem dessa busca incessante está a necessidade de dar um sentido à existência, o que origina também a probabilidade de experimentar diferentes rituais, tendo em conta que o sobrenatural, aquilo que não pode ser explicado racionalmente, atrai a atenção, “o sagrado se instaura graças ao poder do invisível” (Idem p.26).

Quando atores sociais utilizam dispositivos de informação para expandir as mensagens que se divulgam no templo, numa verdadeira “diáspora” (BRASHER, 2004), instaura-se um vasto campo de intervenções que reconstrói o laço religioso, agora potencializado pela *produção-relação-recepção-ressonância* capitaneado pelas Tecnologias de informação e comunicação (TIC) que, com sua estrutura *distributiva e hipertextual*, são oportunas esferas para as manifestações religiosas. Nesse ambiente, é importante realçar dois processos: *a mediação e a midiaticização*.

Na mediação do curso comunicacional, entrelaçado pela cultura e pelos transcurtos sociais, participam sujeitos envoltos de particularismos ou concepções estabelecidas. Sob essa ótica, é possível depreender que o ponto de referência firmado entre duas partes, a partir de uma mensagem enviada, não chega ao receptor com as intencionalidades iniciais da emissão, pois opera nesse cruzamento de sentidos o contexto.

Essas questões vão ao encontro das ideias expandidas pela Indústria Cultural, que veem na figura do espectador um mero instrumento de dominação. É fato que tal dialógica não pode ser desmerecida, mas as variáveis como a ideologia e a política (MARTÍN-BARBERO, 1998) intervêm preponderantemente nesse campo vasto e recorrente de contestações pela hegemonia: *a midiaticização*.

A midiáticação é um processo que se funda em novas materialidades, novas linguagens, sensibilidades, saberes, escrituras que demarcam a relação de vários campos com a mídia. Diante do exposto, as TIC engendram um alargamento sógnico por meio de articulações que somam assincronia, portabilidade e mobilidade. Nessa nova ambiência midiaticada, as informações de caráter religioso circulam com maior densidade, alcançando o maior número de usuários, conseqüentemente, adquirindo maior notabilidade.

Na ótica de Fausto Neto (2008), percebe-se a midiáticação como uma ambiência social que marca a passagem da linearidade dos fenômenos sociais para a etapa das descontinuidades e rupturas que cedem espaço aos fragmentos, às noções de heterogeneidade. Um ambiente que é influenciado pela lógica midiática e seus processos e configura-se como uma “cultura midiática que se converte na referência sobre a qual a estrutura sociotécnico-discursiva se estabelece, produzindo zonas de afetação em vários níveis da organização e da dinâmica da própria sociedade” (FAUSTO NETO, 2008, p.93).

## **JUVENTUDE, COMUNIDADE E PERTENÇA DOUTRINAL**

A informação religiosa circulante via TIC, no âmbito dos grupos católicos registrados, merece ser processada e descrita sob dois ângulos conceituais que a fundamentam e são indissociáveis nas relações estabelecidas no mundo contemporâneo, apesar de suas transitoriedades e assimetrias: *juventude e comunidade*.

O termo juventude é tão complexo que a sua expressão no singular não abarca a sua totalidade. Para além de uma definição etária, entre 15 e 29 anos, segundo a Política Nacional de Juventude, envolvem-se nesse espectro “os diferentes interesses e formas de inserção na comunidade (situação socioeconômica, oportunidades, capital cultural, etc.)” (PAIS, 1997, p.46). As *identidades juvenis* delineiam-se em linguagens, estilos e aspirações que muitas vezes se chocam com os parâmetros e condutas ordenadas.

Segundo Novaes (2007), a juventude é marcada por ambivalências, tendo em vista as diferentes experiências dessa fase, que correspondem à obediência à família até a tão sonhada liberdade. Ao mesmo tempo, um novo tipo de inter-relação social vai se formando

tendo em vista a gama de expectativas que atua nas escolhas dos jovens, sobretudo seus horizontes profissional e pessoal.

Pais (1993) ressalta que na trajetória individual de cada jovem, algumas variantes interferem nas diversas maneiras de “estar e sentir o mundo”, como a mídia e os parâmetros sociais. Ao longo do tempo, ambas foram ressignificadas e não mais evocam de forma homogênea a instauração de hábitos e costumes, resquícios de uma geração ainda influenciada pelas mobilizações de Maio de 68 na França, cujo objetivo maior foi além da busca por direitos estudantis (em suma, o foco era a transgressão, uma revolução existencial).

Em meio à máxima “consuma e integre-se” da nova ordem econômica, os jovens aparecem como os principais alvos da indústria de entretenimento, o que ocasionam em consequentes desajustes sociais, já que uma parcela significativa não preenche os requisitos para a entrada no nicho mercadológico. Tais matérias são reconhecidas nas discussões internas propugnadas pelos líderes católicos.

A igreja reconhece as dificuldades que os jovens enfrentam em relação às seqüelas da pobreza, a carga de alienação advinda da globalização, as crises pelas quais passa a família de hoje, a educação de baixa qualidade, a descrença política, a problemática advinda do desemprego estrutural, o fenômeno da migração que os afeta diretamente (CF. APARECIDA, 2007, p.444-445).

Se por um lado a exclusão de certos ajuntamentos origina uma incessante cobiça por espaço, há também quem forme novas micro-realidades a partir de interesses em comum. A constituição de grupos de pertencimento não é apenas decorrente da estratificação das classes sociais, mas ela é um importante condutor quando se ordenam as afinidades culturais. Aglomerados que se sustentam pelas semelhanças musicais, pelo gosto literário ou pelo mesmo credo e ao mesmo tempo uma maneira de perceberem-se integralizados.

Eis um dilema pós-moderno inerente à classe juvenil: *estar incluído* não é necessariamente *estar integrado*. Desse modo é comum que

aqueles que não se sentem representados, desejem conceber canais de expressão interposto por laços afetivos, criando assim o que Maffesoli (1989) denomina como “tribos”.

As alianças associativas geradas nesse processo podem ser consideradas um vetor de contracorrente ao isolamento nas grandes cidades, ao capitalismo desenfreado que fomenta duras disputas e à fragmentação do sujeito imerso em múltiplos assentamentos. Entretanto, uma marca intrínseca a essas experiências, sublinhada por Maffesoli como “neotribalização”, é o seu caráter nômade e efêmero. Reverter essa dinâmica, instituindo nós efetivos e duradouros com os jovens, suscita uma perene atenção da Igreja Católica.

O Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontou que 63,4% dos jovens entre 15 e 24 anos se declaravam católicos, o que dá uma média de 21,8 milhões de pessoas entre os 123,3 milhões de brasileiros que se apresentaram como pertencente ao catolicismo. O percentual de evangélicos somam 21,8%, espíritas 1,6%, umbanda e candomblé 0,30%, outras 2,8% e sem religião 10,1%.

Na contramão desses números, há um consenso que o número de praticantes do catolicismo chega a um terço. A religiosidade é um traço marcante na vida da juventude brasileira, apesar de considerarem bastante importante a crença em Deus, muitos preferem vivenciá-la sem a necessidade de externá-la em templos, como mostrou uma pesquisa liderada pelo teólogo Jorge Claudio Ribeiro, da Pontifícia Universidade Católica (PUC), de São Paulo, com 520 universitários de 17 a 25 anos, publicada na obra “*Religiosidade jovem*”, cuja síntese foi revelada pela revista IstoÉ.

Tal situação abordada evidencia uma tendência de adoção de uma *fé à la carte*, marcada por escolhas que se alternam entre doutrinas e hábitos diferenciados em seu conjunto simbólico, mas oportuniza uma *adesão* e não de fato uma *conversão*, como descreve Libânio (2001, p.7), “muitas crenças e pouca libertação”.

A *religião self*, aquela que se coaduna com aos interesses inerentes à subjetividade do fiel, ressalte-se, é uma peculiaridade na constituição das grandes metrópoles, repleta de paradoxos em seu elo com o divino que disputa, em cada valioso metro quadrado, a atenção com

as catedrais de entretenimento e as novas agregações religiosas que se multiplicam.

A presença massiva da religião na cidade, uma aparente contradição, mostra bem como se constitui, hoje, o leque de possibilidades de sentido: a cidade não precisa mais de Deus, mas para aqueles que a própria cidade deserda e desampara, deuses de todo tipo e rito podem ser fartamente encontrados. A cada culto se agrega outro culto, até que se extravasem todas as formas de combinação capazes de responder à criatividade (...) que a cidade, em todas as esferas, incentiva, premia e dela se alimenta (PRANDI, 1996, p.28).

Até a década de 90, a tradição religiosa dos pais motivava os jovens ao acompanharem em cultos ou celebrações. O emblema da ‘família que reza unida’ sempre foi destacado pela Igreja Católica como ponto primordial na solidificação de um lar saudável e fraterno. Com as transformações do campo religioso brasileiro, percebeu-se que era preciso recompor o discurso e as ações pastorais. O êxito das comunidades católicas estudadas a partir da sua nova dinâmica de evangelização é um exemplo notável das transformações

### **IMPACTOS DA DISSEMINAÇÃO DA INFORMAÇÃO RELIGIOSA POR MEIO DAS TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO NOS JOVENS FIÉIS DAS COMUNIDADES ESTUDADAS**

Buscando corresponder ao objetivo “*apreender os impactos da disseminação da informação religiosa por meio das tecnologias de informação e comunicação nos jovens fiéis das comunidades estudadas*”, realizamos um questionário misto com 60 jovens, sendo 20 de cada comunidade católica pesquisada. A parcela é bastante significativa quando levamos em consideração os dados totais que nos foram repassados pelas entidades.

Os questionários aplicados, divididos em 02 partes, versavam em relação aos seguintes questionamentos: **Perfil socioeconômico e**



## **Uso e disseminação de conteúdo religioso por meio das TIC.**

Foram aplicados questionários com 20 membros, totalizando cerca de 50% de um total de 40 integrantes – Obra Nova. Na comunidade Obra Nova, os componentes foram interpelados a respeito da data de início do vínculo criado na comunidade. Oito pessoas responderam e dessas, uma pessoa declarou que iniciou a participação em 2010, 3 no ano de 2012, 1 em 2013, 1 em 2014 e 2 em 2015.

Pelo que foi colhido, a maioria de seus participantes é do sexo feminino, quanto à cor da pele, são preponderantemente pardos, das entidades pesquisadas, foi a única que se constatou ter negros. A renda média mensal é de até 2 salários-mínimos. A faixa etária é de 19 a 22 anos e possui perfil universitário. Grande parte dos integrantes é solteira, porém há alguns que se declararam casados. O início do vínculo religioso deu-se nos últimos 5 anos.

Na sede da comunidade Remidos no Senhor, levantamos uma pesquisa com 20 membros de um total de 66 integrantes, que totalizam 30,30%. A pretexto do início da participação na comunidade, os anos variam entre 1999, 2004, 2008, 2010 e 2013. Com uma prevalência de mulheres, pardos e com metade de seus componentes com renda que vão de 2 a 5 salários-mínimos, a mencionada associação é a que também conta com o núcleo mais velho, entre 27 e 29 anos. Preponderam-se solteiros, porém há um pequeno número de casados. 90% são universitários ou graduados. Seus associados são os mais longevos, as datas de início de participação variam de 1999 a 2010.

Certificamos que os jovens da Remidos no Senhor apresentam o vínculo mais duradouro, deduzimos que tal iniciação no grupo tenha ocorrido a partir de um elo dos pais e familiares, levando em consideração os diferentes carismas trabalhados pela comunidade. Assim, não se pode ignorar a força da tradição religiosa e do empenho dos líderes em reintroduzir os jovens em novas zonas de evangelização.

Na comunidade Pio X, 20 pessoas receberam os questionários de um total de 103 membros, o que dá a participação de 19,41%. O início do vínculo com a comunidade foi demarcado pelos participantes entre os anos de 2011, 2012, 2013 e 2014. A PIO X conta com um predomínio masculino, branco e com perfil econômico bem dividido, a instituição conta com uma faixa etária majoritária de 19 a 22 anos,

100% estão solteiros e com grau de escolaridade que se divide entre metade no ensino superior ou já graduada e a outra parte entre os que estão no ensino fundamental ou médio. Os vínculos remontam 2011 a 2014.

O segundo momento do questionário envolveu o seguinte aspecto: *uso e disseminação de conteúdo religioso por meio das TIC*.

Na Obra Nova, 90% são conectados às TIC, enquanto que os outros 10% alegaram razões de trabalho por não acessar constantemente à rede. Mais da metade estão sintonizados às redes sociais, porém ninguém declarou ouvir a rádio web da comunidade. 70% acompanham as celebrações e leem textos bíblicos, outros 65% destacam os testemunhos. 85% compartilham o que têm acesso.

Dentre as três comunidades, a Obra Nova obteve, por mais que por pequena margem de diferença, o menor número de pessoas conectadas às TIC e também o que menos compartilha o conteúdo que adere, apesar, frise-se, de seu alto percentual. Chamou-nos a atenção o fato de nenhum dos participantes do questionário ter assinalado que ouve os *podcasts* preparados pela equipe de comunicação e que são disponibilizados no site. Contudo, a estratégia de transmitir pela internet, as missas e louvores mostram-se eficazes.

Na Remidos no Senhor, 100% se dizem conectado às TIC, destes menos da metade acessa o site oficial; entretanto, a maioria afirmou ligar-se nas redes sociais. As mensagens do Papa e as celebrações são os itens que mais chamam a atenção, em detrimento dos artigos que são postados. 90% compartilham o que veem.

As limitações técnicas, ratificadas pelo representante entrevistado quanto ao uso das TIC, são perceptíveis nos índices de visualização no site, apesar de todos afirmarem conexão integral.

Na Pio X, todos se dizem conectados e com penetração nas redes sociais, o portal oficial soma 70% de incursões. Os conteúdos mais vistos são as mensagens do Papa e os testemunhos, 100% partilham em outros canais interativos as informações consumidas.

Como a maior produtora de conteúdos dentre as comunidades pesquisadas, a Pio X também contabiliza os mais altos índices de acompanhamento de suas informações por intermédio das TIC e de ressonância a outras plataformas, com o unânime compartilhamento de seus usuários. No nosso entendimento, a grande recepção aos

ensinamentos do Papa está diretamente associada ao seu carisma. A intensa procura por conhecer testemunhos faz jus a uma das mais notáveis características da congregação, que são as palestras proferidas por pregadores renomados, o que exibe um mecanismo de atração operoso.

Com o objetivo de aprofundar-nos a respeito do uso e disseminação das TIC pelos jovens componentes das comunidades pesquisadas, elaboramos um resumo dos argumentos mais citados por eles na etapa aberta dos questionários. Com base no quadro comparativo produzido, realçamos dois pontos: a importância da inserção virtual nas temáticas que cercam a entidade, o que integra desde uma formação católica até os eventos que se realizam e a necessidade de evangelizar, o que se desdobra em uma difusão da comunidade e no comprometimento com a causa que é vinculada.

**Quadro 1-** Expressões mais citadas pelos jovens integrantes das comunidades

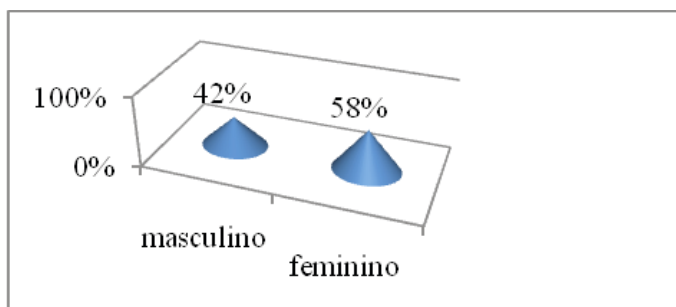
RAZOES PARA ESTAR CONECTADO ÀS TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO (TIC)	CAUSAS PARA A SELEÇÃO DOS ESPAÇOS INFORMACIONAIS QUE DIVULGAM INFORMAÇÕES DA COMUNIDADE	MOTIVAÇÕES NA ESCOLHA DOS CONTEÚDOS DISSEMINADOS PELA COMUNIDADE	ESTÍMULOS ELENCADOS PARA COMPARTILHAR AS INFORMAÇÕES DE NATUREZA RELIGIOSA QUE TÊM ACESSO
<b>Busca por notícias</b>	Verificar as ações da comunidade	Fortalecimento da vivência religiosa	A formação comunitária motiva o compartilhamento
<b>Necessidade para o trabalho e estudos</b>	Compartilhar o conteúdo que têm acesso	Ampliar a experiência em comunidade	Propagar a comunidade
<b>Facilitar a comunicação</b>	Evangelizar o próximo	Evangelizar o próximo	Evangelizar o próximo
<b>Estar inteirado com os assuntos da religião e da comunidade</b>	Solidificar a fé pessoal	Estar inteirado dos assuntos da Igreja Católica	Trazer amigos à comunidade

Fonte: Dados da pesquisa (2015).

Com vistas a uma leitura mais ampla do estudo realizado, trazemos os dados colhidos na pesquisa com jovens das três comunidades estudadas, o que permite um panorama geral acerca do perfil socioeconômico e da disseminação e uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) por parte dos 60 participantes do questionário.

Do total de participantes, 58% são do sexo feminino, enquanto que 42% são do sexo masculino.

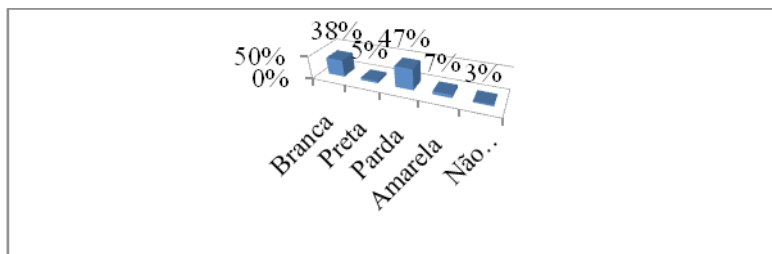
**Gráfico 1-** Sexo



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

Sobre a cor da pele, 38% declararam-se de cor branca, 5% preta e 47% de cor parda, 7% amarela e 3% não declararam a cor da pele. Nenhum dos entrevistados se disse indígena.

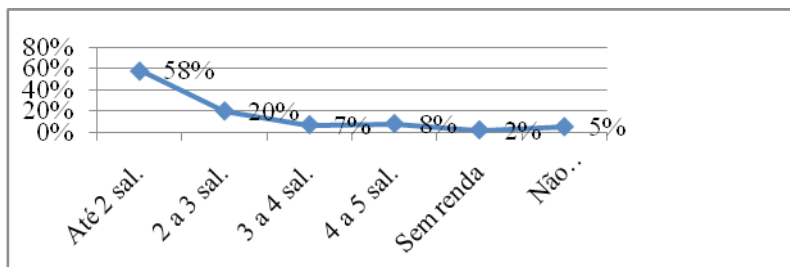
**Gráfico 2 -** Cor da pele



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

Sobre a renda, 58% expressaram ganhar até 2 salários-mínimos, 20% de 2 a 3 salários-mínimos, 7% de 3 a 4 salários, 8% de 4 a 5 salários-mínimos, 2% sem renda e somam 5% os que não especificaram.

**Gráfico 3 - Renda**



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

A respeito da idade, 12% relataram possuir de 15 a 18 anos; 33% de 19 a 22 anos; 27% de 23 a 26 anos, 28% de 27 a 29 anos.

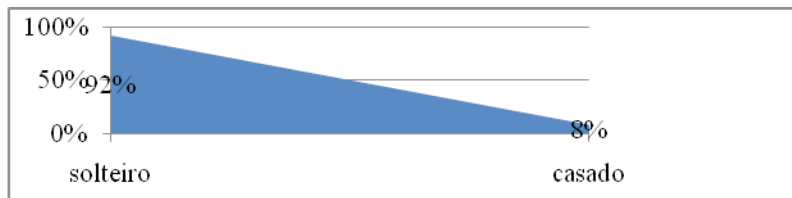
**Gráfico 4 - Idade**



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

Indagados sobre o estado civil, 92% manifestaram estar solteiros, enquanto que 8% anunciaram ser casados. Ninguém se apresentou como viúvo ou divorciado.

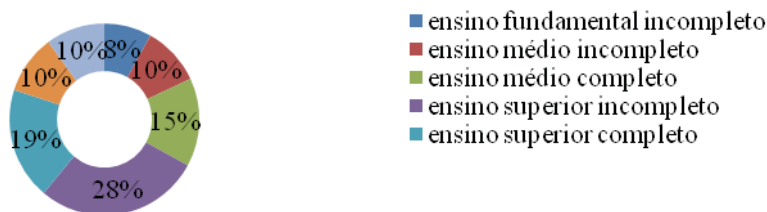
**Gráfico 5** - Estado civil



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

No item escolaridade, 8% relataram possuir o Ensino Fundamental incompleto, 10% Ensino Médio incompleto, 15% Ensino Médio completo, 28% Ensino Superior incompleto, 19% Ensino Superior completo, 10% Pós-graduação incompleta e 10% Pós-graduação completa.

**Gráfico 6** - Escolaridade



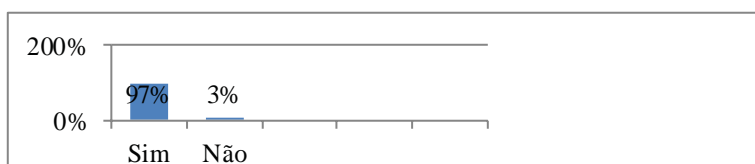
**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

Os dados gerais suscitam algumas leituras. A maioria de participantes do sexo feminino vai ao encontro com os dados do IBGE que apresentam 64,4% de jovens católicos do sexo masculino e 62,78% do sexo feminino. Com relação à cor da pele, os resultados colhidos nas comunidades são quase equiparados à média nacional: 48,8% dos católicos se declaram brancos, 43,0%, pardos, 6,8%, pretos, 1,0%, amarelos e 0,3%, indígenas. O quesito idade parece bem estratificado, enquanto que a esmagadora cifra de solteiros chama a atenção. É bem verdade que há um direcionamento muito contundente quanto às

questões afetivas, a discussão em torno de relacionamentos sempre motiva muitos questionamentos dos partícipes das agremiações. De cada 10 jovens, 7 são ou já foram universitários, reflexos das investidas que ocorrem no espaço acadêmico das instituições de ensino superior de Campina Grande.

O segundo momento do questionário com os 60 jovens envolveu o seguinte aspecto: *Disseminação e uso de informação religiosa por meio das TIC*. A primeira questão indagou se o jovem considera-se conectado às novas plataformas de comunicação e informação. 97% responderam que sim, 3% que não.

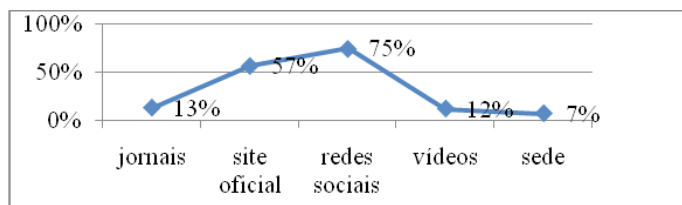
**Gráfico 7** - Conectividade às TIC



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

Inquiridos sobre onde costumam buscar informações sobre a comunidade, 15% pontuaram os jornais informativos, 57% no site oficial, 75% nas redes sociais, 12% disseram vídeos e 7% pontuaram que buscam informações na própria comunidade. Nenhum destacou rádio web ou TV web. Essa opção permitia marcar mais de uma assertiva.

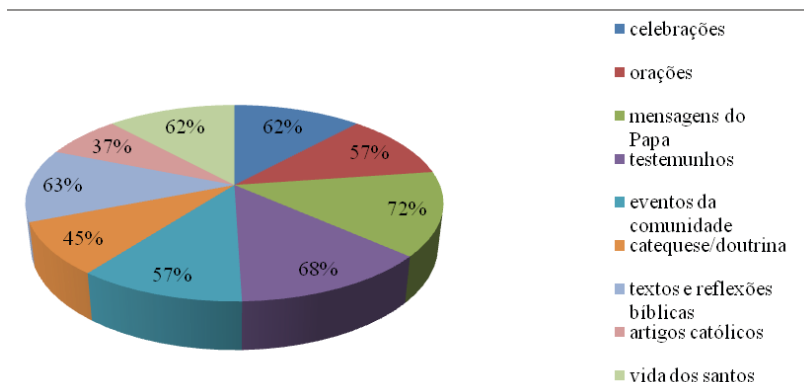
**Gráfico 8** - Busca por informações



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

Quais informações difundidas pela comunidade por intermédio das TIC suscitam a sua atenção? Foi a próxima sondagem feita e que possibilitava mais de uma opção a ser preenchida. 62% focalizaram as celebrações, 57% orações, 72% mensagens do Papa, 68% testemunhos, 57% eventos da comunidade, 45% catequese/doutrina, 63% textos e reflexões bíblicas, 37% artigos católicos, 62% vida dos santos.

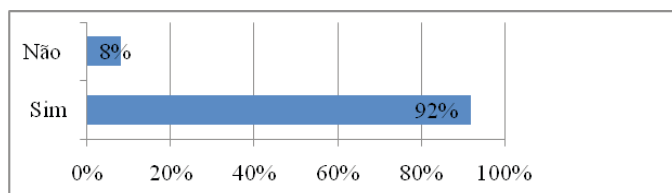
**Gráfico 9** - Informações difundidas pela comunidade via TIC



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.

A última questão quis saber sobre o compartilhamento das informações que se têm acesso. 92% responderam que compartilhavam, enquanto que 8% disseram que não.

**Gráfico 10** - Compartilhamento de informações



**Fonte:** Dados da pesquisa, 2015.



Pelos elementos captados, é perceptível a densidade das redes sociais na busca de informações por parte dos jovens. Enquanto que os jornais produzidos pelas entidades arregimentam uma atenção pouco expressiva, sinal evidente do novo rearranjo social proporcionado pelo ciberespaço. As informações difundidas são bem aceitas e conseguem arregimentar uma atenção dos que acessam conteúdo religioso via TIC.

Nessa perspectiva, tendo em vista que a linguagem midiática capitaliza atenções a partir das suas enunciações, pois constatamos que as Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) com sua estrutura *distributiva e hipertextual* são oportunas esferas para as manifestações religiosas. Tal ferramenta imprime um grau de visibilidade necessária, por possibilitar um acesso instantâneo e uma intervenção mais consistente em plataformas e na disseminação de conteúdos. É mais uma evidência de como essas redes permeiam o imaginário.

Essa variação tempo/espaço transforma não só as relações, mas também articula uma lógica de inteligência coletiva, fruto de um sistema que agora privilegia uma comunicação multidirecional, não mais pautada em uma mensagem vertical sem a participação do usuário. Agora, o internauta é também produtor de sentidos, aspecto central da internet 2.0<sup>54</sup>.

No ciberespaço, onde os ritos de representação são marcados por um viés subjetivo, é possível criar um canal de trocas e agenciamentos. Se o “compartilhamento é condição da memória” (BARRETO, A. M, 2005, p.119), então o ciberespaço guarda em sua estrutura uma grande cadeia de percepções.

## CONCLUSÕES

O estudo com as três comunidades católicas de Campina Grande também permitiu a realização de mais algumas inferências a respeito do *perfil demográfico* dos pesquisados, assim como suas formas de *disseminação e uso de informação*. A significativa cifra de solteiros vai ao encontro das posturas assumidas pelos líderes das agremiações de adotar sermões voltados a uma relação que seja acompanhada por

54 Rede mundial de computadores mais colaborativa, pautada pelo acesso instantâneo e o compartilhamento cada vez mais gradual da informação.

determinados preceptores. No campo afetivo, principalmente com os mais jovens, há uma redução da autonomia, não obstante, ela é incorporada pelos membros como uma conduta cristã subsidiada na providência divina, em que a espera pode significar, no futuro, durabilidade e certeza, na contramão da efemeridade das relações amorosas que marcam também os tempos hodiernos.

Em todas as coletividades, algumas manifestações dos participantes do questionário suscitam leituras. A primeira delas é que uma das motivações elencadas para uso das TIC está a necessidade de conhecer melhor a religião e inteirar-se do que ocorre na comunidade vinculada. Exemplo de que a experiência de fé rompe com o templo físico e se desdobra em outras áreas do cotidiano.

Diante disso, entendemos outra máxima insistida pelos participantes, o dever de evangelizar. Nas exposições propugnadas pelos responsáveis da comunidade, é latente a bandeira do que já anteriormente definimos como *reiteração do ser religioso*, em sua essência, não basta ser um sócio ativo, é preciso, acima de tudo, assumir a função de ser um militante, defender as teses religiosas, proceder com firmeza cristã diante das distopias morais e abraçar a causa de levar à agremiação novos ‘irmãos’.

Usar o ciberespaço como meio de propagação de informação religiosa é também uma de suas mais notáveis facetas. O *ser religioso* é revivificado a cada publicação e ressignificado quando se cria uma nova rede de compartilhamento em larga escala, já que ela tende a introduzir-se em outros níveis da esfera midiática, catalisando atenções e prováveis afecções. Lembra Castells (2003, p.07) que “a difusão da tecnologia amplifica infinitamente seu poder ao se apropriar de seus usuários e redefini-los”.

No contexto plural que se percebe, as expressões de religiosidade podem produzir novos conceitos e viabilizar reinterpretações de práticas espirituais. Esse estudo expôs como a visibilidade midiática mediada pelas TIC pode contribuir na propagação de informação religiosa por intermédio de seus atributos de *mobilidade, interatuação e distribuição*. Às comunidades católicas examinadas, esse estudo propõe uma leitura sobre o fenômeno infocomunicacional que se introduz em compasso exponencial na sociedade e que concebe novos

lócus de vivência e prováveis afiliações.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 2005.

ARAÚJO, Eliany Alvarenga de. **Informação, cidadania e sociedade no Brasil. Informação & Sociedade**, Estudos, João Pessoa, v. 2, n.1, p. 42-49, 1992.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Portugal: Edições 70, 1977.

BARRETO, Angela Maria. Informação e conhecimento na era digital. In: **Revista IBICT**, v. I, n 1, 2006.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. A condição da informação. **São Paulo em Perspectiva**, v.16, n.3, p.67-74, jul./set., 2002.

\_\_\_\_\_. As aplicações da informação: estratégia de atuação. **Data grama zero- Revista de Ciência da Informação**, v.4, n.4, ago/2013. Disponível em: <[http://www.dgz.org.br/ago03/Ind\\_com.htm](http://www.dgz.org.br/ago03/Ind_com.htm)>. Acesso em: 12 maio, 2015.

BRASHER, Brenda E. **Give Me That Online Religion**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2004.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida: São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **A sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura**. v.1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COELHO, H.. **Tecnologias de informação**. Lisboa: D. Quixote, 1986.

DAYRELL, Juarez. Juventude, grupos de estilo e identidade. **Educação em revista**, n. 30, p.25-39, dez., 2002.

DOMINGUES, Ivan. Em busca do método. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Conhecimento e transdisciplinaridade**. Aspectos metodológicos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p.17- 40.

FAUSTO NETO, Antonio. **Midiatização e processos sociais na América Latina**. São Paulo: Paulus, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

LIBÂNIO, J. B. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. São Paulo: Paulinas, Valência, ESP: 2001.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica**. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**: um ensaio sobre comunicação e campo religioso. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

NOVAES, R. **Juventude e sociedade** : jogos de espelhos, sentimentos, percepções e demandas por direitos e políticas públicas. Revista Sociologia Especial: ciência e vida, São Paulo, 2007.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997.

PRANDI, R. As religiões, a cidade e o mundo. In: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E DO CARIBE. **Documento de Aparecida**. Brasília: CNBB, 2007.

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Comunicação e Cultura, a experiência cultural na era da informação**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 2012.



# A BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR NAS TRILHAS DA ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO E DOS ESTUDOS CULTURAIS<sup>55</sup>

*Manassés Morais Xavier<sup>56</sup>*

*Maria de Fátima Almeida<sup>57</sup>*

*Robéria Nádia Araújo Nascimento<sup>58</sup>*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente trabalho surge da necessidade de estar sempre revisitando concepções que, ao longo da História da Educação, têm norteado as práticas pedagógicas no tocante, particularmente, ao ensino de Língua Portuguesa. Neste sentido, visa situar uma discussão que na contemporaneidade toma fôlego e ganha espaço na conjuntura de pesquisas sobre o que se espera dos processos formativos no cenário

55 Uma discussão embrionária deste texto foi apresentada no Grupo de Trabalho *Ensino de Língua Portuguesa* do III Congresso Nacional de Educação (CO-NEDU), ocorrido em outubro de 2016 em Natal/Rio Grande do Norte.

56 Doutorando em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba. Professor de Língua Portuguesa e Linguística da Universidade Federal de Campina Grande. *E-mail*: manassesmxavier@yahoo.com.br

57 Doutora em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora de Língua Portuguesa e Linguística da Universidade Federal da Paraíba. *E-mail*: falmed@uol.com.br

58 Doutora em Educação pela Universidade Federal da Paraíba. Professora de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba. *E-mail*: rnodia@terra.com.br

da Educação Básica. Trata-se, portanto, de uma reflexão, vinculada à pesquisa documental, sobre o texto da Base Nacional Comum Curricular, 2ª versão, publicado pelo Ministério da Educação em abril de 2016.

De acordo com Gil (2008), a pesquisa documental assemelha-se muito à pesquisa bibliográfica. A única diferença entre ambas está na natureza das fontes. Enquanto a bibliográfica se utiliza das contribuições dos diversos autores sobre determinado assunto, a pesquisa documental debruça-se em materiais que não receberam ainda um tratamento analítico ou que ainda podem ser reelaborados. Daí considerarmos o texto da Base Nacional Comum Curricular um documento susceptível de análises.

Nesses termos, o trabalho, tendo como respaldos teóricos a Análise Dialógica do Discurso e os Estudos Culturais, propõe responder a dois questionamentos: 1) quais os objetivos que fundamentam a construção da Base Nacional Comum Curricular? e 2) qual a abordagem dada por este documento oficial do Governo Federal ao ensino de Língua Portuguesa?

Dessa forma, visa contribuir com problematizações sobre as concepções de ensino de Língua Portuguesa em face das demandas contemporâneas de intervenções didático-pedagógicas que sinalizam, veementemente, as relações entre Educação, Cultura e Sociedade: uma tríade fundamental para formação de sujeitos críticos e reflexivos no contexto da Educação Básica.

## **O ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA NUMA PERSPECTIVA DIALÓGICA**

O ensino de Língua Portuguesa precisa, necessariamente, ser pautado pela concepção de linguagem enquanto interação. Isto porque a língua, conforme Almeida (2013, p.11), “é um processo interativo de cruzamento de diversas e variadas vozes que interagem para construir o sentido”; e este procedimento sempre está na ordem da pluralidade de significados.

A Análise Dialógica do Discurso contribui para uma nova perspectiva a respeito da linguagem humana e de seus estudos. Segundo Brait (2012), a busca da compreensão das formas de produção do



sentido, da significação e as diferentes maneiras de compreender o funcionamento discursivo foram fatores que impulsionaram Bakhtin, Voloshinov e outros estudiosos na direção de uma estética e de uma ética da linguagem: “uma postura que articula estética, ética e diferentes pressupostos filosóficos”, (BRAIT, 2011, p.87-88), faz com que suas reflexões sobre o sentido não sejam sistematizadas, unicamente, sob uma perspectiva linguística ou mesmo linguístico-literária.

Nesse sentido, o que é dito sobre linguagem nos trabalhos de Mikhail Bakhtin não está comprometido, unicamente, com uma tendência linguística ou uma teoria literária, mas com algo maior: “uma visão de mundo que, buscando formas de construção e formação de sentido, resvala pela abordagem linguístico-discursiva, pela teoria da literatura, pela filosofia, pela teologia, por uma semiótica da cultura” (BRAIT, 2011, p.88) e, também, por um conjugado de aspectos entrelaçados “e ainda não inteiramente decifrados”.

Sobre os estudos bakhtinianos, Brait (2004, p.11) elucida que “A natureza dialógica da linguagem é um conceito que desempenha papel fundamental no conjunto de obras de Mikhail Bakhtin, funcionando como célula geradora dos diversos aspectos que singularizam e mantêm vivo o pensamento desse produtivo teórico”.

Essa colocação põe em evidência a postura que toma os trabalhos do filósofo russo, nos quais se notam a atualização dos sentidos dos signos, enunciados, conforme a necessidade em que eles se apresentam. Isto coloca em prática o que se conhece sobre a heterogeneidade constitutiva da linguagem.

Enfatizando a ideia da linguagem como heterogênea, nota-se que:

A concepção de diálogo de Bakhtin é constitutiva da linguagem enquanto fenômeno heterogêneo, não entendido como uma conversa entre duas pessoas, mas pela leitura e escrita compreendidas enquanto formas de produzir sentidos possíveis e previsíveis no texto, como um tipo de diálogo. Tal heterogeneidade deve ser levada em conta quando nos referirmos à interação, enquanto comunicação verbal entre os humanos; essa comunicação tem um caráter

não linear da informação, não há uma direção única de emissor (escritor/autor) e receptor (leitor/autor), mas um caráter dialético (ROTAVVA, 1999, p.157).

Os escritos de Mikhail Bakhtin vão demonstrando a natureza constitutivamente dialógica da linguagem, em que deixa claro que o dialogismo diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre regular (entende-se regular como harmonioso) que existe entre os variados discursos que configuram uma sociedade no geral. Pode-se entender que o dialogismo também diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos instaurados historicamente pelos sujeitos.

## OS ESTUDOS CULTURAIS EM FOCO

Podemos iniciar a discussão deste tópico considerando a etimologia da palavra cultura. Do latim *culturae*, que significa “ação de tratar”, “cultivar” ou “cultivar a mente e os conhecimentos”<sup>59</sup> e, de acordo com o *Mini Aurélio* (FERREIRA, 2010, p.213, negritos do autor), é o “1. Ato, efeito ou modo de cultivar. 2. o complexo dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições, das manifestações artísticas, intelectuais, etc., transmitidos coletivamente, e típicos de uma sociedade”.

Para Mattelart e Neveu (2004, p.11-12), “o modo de refletir sobre as culturas, de articulá-las, também é tributário das tradições nacionais. (...) A audiência e o prestígio dessas tradições nacionais são muito contrastados”. Logo, pensar em cultura é estar exposto ao diverso e, necessariamente, ao reconhecimento ou à validação deste diverso.

Exige, portanto, do pesquisador um compromisso crítico. Os Estudos Culturais têm como norte o olhar para os fatos sociais, transformando-os, a partir de uma percepção ética, em fenômenos. Um posicionamento teórico-metodológico direcionado ao eventivo, ao singular no plural, valorizando os mundos e os entre os mundos.

---

59 Disponível em: <<http://www.dicionarioetimologico.com.br/cultura/>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

Um dos elementos mais essenciais no campo cultural nas últimas décadas do século XX parece ser o *descentramento* – em vários sentidos e não apenas no territorial. Descentramento do sujeito e das identidades provocado pela fragmentação social, descentramento geográfico facilitado pelo desenvolvimento tecnológico e descentramento cultural favorecido pelas tendências multiculturalistas e pelos diálogos interculturais que se intensificam a partir da década de 1980. Toda uma gama de processos que redimensiona ou, pelo menos, rediscute o papel da *periferia*, das margens e do Terceiro Mundo na história e na teoria.

Tais descentramentos supõem também a dissolução de fronteiras, de heterogeneidade cultural, de interpenetração de discursos, de diálogo entre “mundos”. Mundo tecnológico e mundo natural, “Primeiro” e “Terceiro” mundos. Global e local. Universal e regional. Metrôpoles e aldeias. Ocidente e Oriente. Discursos “originais” e hibridismos. Cânon e margens. Territórios que se sobrepõem uns aos outros, interstícios constantemente ampliados. Um encontro, um diálogo tenso entre mundos que às vezes se opõem e às vezes se complementam. Uma política de diferenças vai sendo engendrada por meio de complexas negociações, sobreposições e deslocamentos culturais (PRYSTHON, 2011, p.79, *itálicos e aspas da autora*).

Dessa citação, que a nosso ver sintetiza felizmente o que defendemos neste trabalho por Estudos Culturais, destacamos os termos “*descentramento*”, “*fragmentação social*”, “*tendências multiculturalistas*”, “*diálogos interculturais*”, “*dissolução de fronteiras*”, “*heterogeneidade cultural*”, “*interpenetração dos discursos*”, “*um encontro*”, “*uma política de diferenças*” e “*deslocamentos culturais*”.

São termos que convocam sentidos para o entendimento de que

os Estudos Culturais proporcionam reflexões que compreendem o humano e suas culturas através do heterogêneo, numa visão cronotópica, onde tempo e lugar oportunizam relações dialógicas, trocas de conhecimentos e de vivências. Eles – os Estudos Culturais – estão para a articulação de saberes situados no social que organizam práticas linguageiras e legitimam valores.

Comungamos com Bauman (2012), em *Ensaio sobre o conceito de cultura*, quando organiza sua discussão sobre cultura por meio de três categorias, a saber: a primeira como um conceito atravessado pela noção de hierarquia, do reconhecimento do diferente, do que delimita; a segunda diz respeito ao conceito de cultura como estrutura, o contrário de desordem e não sinônimo de “estreiteza de limites”, mas de imagens estruturadas, de recorrências, de sistematicidades, e a terceira categoria refere-se à cultura como práxis, estabelecendo, para tanto, a relação entre o cultural e o natural, entre o cultural e o social.

E como essas categorias se relacionam com a linguagem? Como tal relacionamento está previsto ou ocupa lugar na Base Nacional Comum Curricular, especificamente no tocante ao ensino de Língua Portuguesa? Estas reflexões serão pontuadas no próximo tópico.

## **A BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR: DA GÊNESE, DOS OBJETIVOS**

O texto da Base Nacional Comum Curricular (doravante, BNCC) surge da exigência imposta ao sistema educacional brasileiro pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, pelas Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica e pelo Programa Nacional de Educação.

Segundo tais documentos, o ensino precisa ser pautado por condições didático-pedagógicas que oportunizem a formação humana integral e uma educação de qualidade social. Nesta perspectiva, acentuamos a finalidade e o fundamento da BNCC no fragmento a seguir.

A BNCC, cuja finalidade é orientar os sistemas na elaboração de suas propostas curriculares, tem como fundamento o direito à aprendizagem e ao desenvolvimento, em conformidade com o que preceituam o Plano Nacional de Educação (PNE) e a Conferência Nacional de Educação (CONAE).

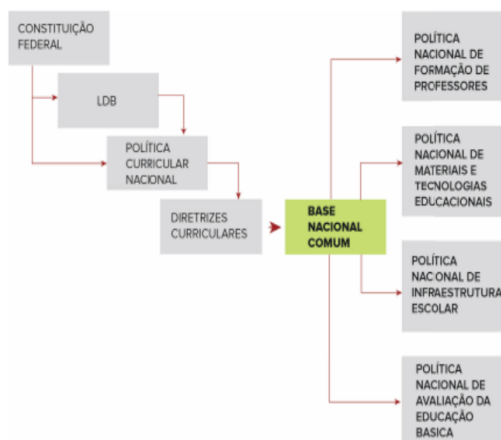
**Fragmento 1** - Finalidade e fundamento da BNCC

**Fonte:** BNCC (2016, p.24).

Como vemos, dialogicamente, o discurso da BNCC, por se tratar de um documento assinado pelo Ministério da Educação, pauta-se pelo próprio discurso do direito que se reporta ao fato de que sua legitimidade se fortalece pelos parâmetros de outros textos de ordem legal também autorizados pelo órgão ministerial cuidador da Educação, como o PNE e a CONAE.

Essa dialogia reforça uma concepção de ensino como direito do cidadão, como condição garantida por lei, isto é, por forças jurídicas. O fragmento 2 – Construção participativa da BNCC demonstra claramente a cadeia de textos oficiais que empreenderam a produção dialógica do texto da BNCC.

## Fragmento 2 - Construção participativa da BNCC



Fonte: BNCC (2016, p.26).

Desse modo, conforme o fragmento 2 – Construção participativa da BNCC, observamos que a BNCC prega o investimento em quatro políticas: Política Nacional de Formação de Professores, Política Nacional de Materiais e Tecnologias Educacionais, Política Nacional de Infraestrutura Escolar e Política Nacional de Avaliação da Educação Básica. Tais eixos são pensados para garantir as condições que geram a qualidade no sistema de Educação Básica.

Pensar os investimentos nessas políticas compreende, a nosso ver, situar esforços que abordem o currículo nacional a partir de focos específicos de atividades educacionais, como: 1) o professor, agente mediador de conhecimentos e multiplicador de práticas culturais, profissional que precisa refletir sobre sua ação para, por meio desta reflexão, promover o seu desenvolvimento humano e social e de seus alunos; 2) as novas tecnologias da comunicação e da educação, aparato tecnológico auxiliador de professores e de alunos em prol de metodologias inovadoras que tragam significados efetivos às aulas; 3) a infraestrutura escolar, política que ofereça condições de aprendizagem nos ambientes educacionais, com o abastecimento de materiais de consumo que possibilitem a realização de atividades e 4)

a avaliação de ensino na Educação Básica, oferecendo oportunidades de discussão contínua sobre o currículo, objetivando melhorias e dando o direito de voz a todos os atores do espaço escolar: professores, alunos, gestores, funcionários, comunidade escolar, dentre outros.

Sendo assim, percebemos que faz parte da criação da BNCC políticas de integração de saberes que convocam um ensino, no contexto da Educação Básica, que agregue efeitos gerais/comuns – como o direito à aprendizagem para os alunos e condições de trabalho para professores, gestores, funcionários –, bem como efeitos particulares/específicos das comunidades – como a preocupação com a infraestrutura, com os materiais tecnológicos das unidades escolares e, sobretudo, com a avaliação reflexiva do currículo que regula singularmente as escolas.

No intento de conhecermos o objetivo gerador da BNCC, apresentamos o próximo fragmento.

### **Fragmento 3 - Objetivo gerador da BNCC**

*Aprendizagem e desenvolvimento são processos contínuos que se referem a mudanças que se dão ao longo da vida, integrando aspectos físicos, emocionais, afetivos, sociais e cognitivos. Ao tratar do direito de aprender e de se desenvolver, busca-se colocar em perspectiva as oportunidades de desenvolvimento do/a estudante e os meios para garantir-lhe a formação comum, imprescindível ao exercício da cidadania.*

**Fonte:** BNCC (2016, p.33).

Para alcançar tal busca, o texto do documento em análise organiza as etapas da escolarização a partir da seguinte ordem:

- Educação Infantil: tendo como eixos curriculares *o eu, o outro e o nós; o corpo, gestos e movimentos; traços, sons, cores e imagens; escuta, fala, linguagem e pensamento e espaços, tempos, quantidades, relações e transformações;*

- Ensino Fundamental: anos iniciais e finais, tendo como eixos curriculares *os letramentos e capacidades de aprender; leitura do mundo natural e social; ética e pensamento crítico e solidariedade e sociabilidade;*

- Ensino Médio: tendo como eixos curriculares: *os letramentos e capacidades de aprender; solidariedade e sociabilidade; pensamento crítico e projeto de vida e intervenção no mundo natural e social.*

A BNCC ainda orienta a necessidade de temas especiais que estabeleçam a integração entre os componentes curriculares da Educação Básica, a saber: economia, educação financeira e sustentabilidade; culturas indígenas e africanas; culturas digitais e computação; direitos humanos e cidadania e educação ambiental.

O documento congrega os componentes curriculares da Educação Básica dividindo-os em áreas: Linguagens – Língua Portuguesa, Línguas Estrangeiras Modernas, Educação Física e Arte, Matemática – Matemática; Ciências da Natureza – Ciências, Física, Química e Biologia; Ciências Humanas – História, Geografia, Sociologia e Filosofia e Ensino Religioso.

Nesse momento, inclinamos o nosso olhar para refletirmos sobre a área de Linguagens, especificamente o ensino de Língua Portuguesa.

## **A BNCC E O ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA: QUAL CONCEPÇÃO DE LÍNGUA É DEFENDIDA?**

Em se tratando do ensino de Língua Portuguesa, destacamos o fragmento 4 – primeiro parágrafo da área de Linguagens que clareia o posicionamento conceitual da BNCC a respeito das práticas linguageiras.

### **Fragmento 4 - Primeiro parágrafo da área de Linguagens**

As relações pessoais e institucionais e a participação na vida em sociedade se dão pelas práticas de linguagem. É por meio dessas práticas que os sujeitos (inter)agem no mundo e constroem significados coletivos. As práticas de linguagem permitem a construção de referências e entendimentos comuns para a vida em sociedade e abrem possibilidades de expandir o mundo em que se vive, ampliando os modos de atuação e de relacionar-se.

**Fonte:** BNCC (2016, p.86).

Nele, vemos o enquadramento dado pelos autores da BNCC aos usos da linguagem, notadamente, situados em contextos sociais de



comunicação e de interação. “É por meio dessas práticas que os sujeitos (inter)agem no mundo e constroem significados coletivos” (BRASIL, 2016, p.86) e “as práticas de linguagem (...) abrem possibilidades de expandir o mundo em que se vive, ampliando os modos de atuação e de relacionar-se” (BRASIL, 2016, p.86) e evidenciam a postura que compreende a língua enquanto interação.

Essa postura nos autoriza chamar Bakhtin/ Voloshinov:

Os signos só emergem, decididamente, do processo de interação entre uma consciência individual e uma outra. E a própria consciência individual está repleta de signos. A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social (BAKHTIN; VOLOSHINOV, 2009, p.34).

As palavras de Bakhtin/Voloshinov (2009) esclarecem o entendimento de língua enquanto atividade social e mais: acrescenta o fator ideológico. Este fator precisa ser reconhecido nas aulas de Língua Portuguesa e se encontra nos objetivos dos eixos curriculares para os Ensinos Fundamental e Médio: “*pensamento crítico*” como norte para as práticas pedagógicas na Educação Básica.

Bakhtin (2013, p.23) acentua que “as formas gramaticas não podem ser estudadas sem que se leve sempre em conta seu significado estilístico. Quando isolada dos aspectos semânticos e estilísticos da língua, a gramática inevitavelmente degenera em escolasticismo”. Portanto, todo e qualquer ensino de línguas necessita orientar sua intervenção didática para a compreensão dos valores institucionais/ideológicos contidos nos mais variados enunciados, nos mais variados gêneros.

Ainda ressaltamos que esse olhar para a língua extrapola os limites do código e constrói no aluno, de maneira particular, a consciência de seu papel no mundo, de agente de linguagens, abrindo “*possibilidades de expandir o mundo em que se vive, ampliando os modos de atuação e de relacionar-se*” (BRASIL, 2016, p.86). Um ensino de linguagens cuja prática favorece a compreensão de língua enquanto

resultado de vida social, contextualmente localizada e produtora de redes de efeitos de sentidos que vão ao encontro de posicionamentos ideológicos e, portanto, dialógicos, como veremos, também, nos fragmentos 5 – Fundamento para o ensino da área de Linguagens e 6 – Fundamento para o ensino de Língua Portuguesa.

Sobre os fundamentos do componente curricular Língua Portuguesa, a BNCC traz à tona dois pontos determinantes: um referente à própria área do conhecimento – Linguagens:

#### **Fragmento 5** - Fundamento para o ensino da área de Linguagens

Se, por um lado, as linguagens aproximam e podem constituir as formas de interação e a identidade cultural de grupos sociais, por outro lado, podem gerar discriminação e conflitos, decorrentes de percepções e representações sobre a realidade. Tendo em vista o caráter diverso, dinâmico e contraditório das práticas de linguagem, a atuação confiante dos sujeitos nessas práticas demanda oportunidades de participar delas, conhecer como se estruturam e compreender como interagem na construção de identidades, pertencimentos, valores, e da vida pessoal e coletiva.

**Fonte:** BNCC (2016, p.86).

e outro particularmente para o ensino de Língua Portuguesa:

#### **Fragmento 6** - Fundamento para o ensino de Língua Portuguesa

A base comum para os currículos de Língua Portuguesa, aqui apresentada, dialoga com a perspectiva discursiva da linguagem, já apontada em outros documentos, como os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), para os quais “a linguagem é uma forma de ação interindividual orientada para uma finalidade específica; um processo de interlocução que se realiza nas práticas sociais existentes numa sociedade, nos distintos momentos de sua história”.

Os enunciados ou textos são produzidos em uma situação de enunciação, determinada por condições históricas e sociais, por meio de discursos que instauram relações de poder. O aprendizado da leitura, da escrita e da oralidade culta envolve a compreensão dessas situações.

**Fonte:** BNCC (2016, p.88).

Os fragmentos supracitados exemplificam a presença da Análise Dialógica do Discurso no texto da BNCC, sobretudo através dos termos “*formas de interação*” (BRASIL, 2016, p.86), “*como se interagem na construção, de identidades, pertencimentos, valores*” (p.86), “*perspectiva discursiva da linguagem*” (p.88), “*forma de ação interindividual*” (p.88), “*os enunciados ou textos são produzidos em uma situação de enunciação*” (BRASIL, 2016, p.88), dentre outros.

Essas relações dialógicas delineiam o investimento dos estudos bakhtinianos como contributivos para o ensino de línguas, uma vez que orientam os alunos para um entendimento de que tudo em linguagens está aberto ao contraditório, ao dinâmico, ao atualizado historicamente, às “*identidades, pertencimentos, valores da vida pessoal e coletiva*” (p.86), bem como “*um processo de interlocução que se realiza nas práticas sociais existentes numa sociedade nos distintos momentos de sua história*” (BRASIL, 2016, p.88).

Destes excertos, pontuamos como presenças da Análise Dialógica do Discurso no ensino os conceitos de língua como interação, língua como organizadora da vida social e de língua como ideologia, situação, enunciativa e vinculada à cultura, a uma perspectiva sociológica.

## **A BNCC EM FACE DOS ESTUDOS CULTURAIS**

No sentido de apresentarmos a BNCC em face dos Estudos Culturais, partimos dos eixos curriculares pensados para o Ensino Fundamental, anos iniciais e finais, e o Médio, respectivamente: *os letramentos e capacidades de aprender; leitura do mundo natural e social; ética e pensamento crítico e solidariedade e sociabilidade e os letramentos e capacidades de aprender; solidariedade e sociabilidade; pensamento crítico e projeto de vida e intervenção no mundo natural e social.*

Como vemos, as orientações da BNCC concebem os processos de ensino-aprendizagens como contínuos, atravessados por intervenções didático-pedagógicas gerenciadas por práticas de leituras da palavra e do mundo, letramentos e de criticidade sobre a vida em âmbitos natural e social. Logo, ética, alteridade e reflexão são características que desenham o interesse da BNCC em prol de uma formação que valorize os saberes escolares e culturais.

O fragmento 7 – Princípios e Direitos de Aprendizagem e

## Desenvolvimento segundo a BNCC revela a presença dos Estudos Culturais no texto do documento em análise.

### **Fragmento 7** - Princípios e Direitos de Aprendizagem e Desenvolvimento segundo a BNCC

Aprendizagem e desenvolvimento são processos contínuos que se referem a mudanças que se dão ao longo da vida, integrando aspectos físicos, emocionais, afetivos, sociais e cognitivos. Ao tratar do direito de aprender e de se desenvolver, busca-se colocar em perspectiva as oportunidades de desenvolvimento do/a estudante e os meios para garantir-lhe a formação comum, imprescindível ao exercício da cidadania. Nesse sentido, no âmbito da BNCC, são definidos alguns direitos fundamentais à aprendizagem e ao desenvolvimento com os quais o trabalho que se realiza em todas as etapas da Educação Básica deve se comprometer. Esses direitos se explicitam em relação aos princípios éticos, políticos e estéticos, nos quais se fundamentam as Diretrizes Curriculares Nacionais, e que devem orientar uma Educação Básica que vise à formação humana integral, à construção de uma sociedade mais justa, na qual todas as formas de discriminação, preconceito e exclusão sejam combatidas.

**Fonte:** BNCC (2016, p.33).

Como verificamos, é preocupação das orientações contidas na BNCC valorizar, em contexto de aprendizagem e desenvolvimento, aspectos físicos, emocionais, afetivos, sociais e cognitivos, buscando, a partir de tais aspectos, o imprescindível exercício da cidadania e “a formação humana integral, a construção de uma sociedade mais justa, na qual todas as formas de discriminação, preconceito e exclusão sejam combatidas” (BRASIL, 2016, p.33).

Essa política de intervenção didático-pedagógica dialoga com o que encontramos na citação de Prysthon (2011, p.79), para quem os Estudos Culturais promovem o descentramento entre metrópoles e aldeias, Ocidente e Oriente, cânone e margens, “um encontro, um diálogo tenso entre mundos que às vezes se opõem e às vezes se complementam. Uma política de diferenças vai sendo engendrada por meio de complexas negociações, sobreposições e deslocamentos culturais”.

Nesse sentido, entendemos ampliação e/ou expansão de saberes como expressões que configuram o texto da BNCC em favorecimento de uma proposta de currículo comum que esteja conectada ao diferente, com o mundo, mas também com os mundos, *entre os* e *para além dos* muros da escola, concebendo, para tanto, o direito à

aprendizagem e ao desenvolvimento que se afirmam em relação a, segundo Brasil (2016), princípios éticos, políticos e estéticos, conforme os fragmentos que seguem.

### **Fragmento 8** - Direitos de Aprendizagem e Desenvolvimento segundo a BNCC em relação a princípios éticos

#### **DIREITOS À APRENDIZAGEM E AO DESENVOLVIMENTO QUE SE AFIRMAM EM RELAÇÃO A PRINCÍPIOS ÉTICOS**

As crianças, adolescentes, jovens e adultos, sujeitos da Educação Básica, têm direito:

- ao respeito e ao acolhimento na sua diversidade, sem preconceitos de origem, etnia, gênero, orientação sexual, idade, convicção religiosa ou quaisquer outras formas de discriminação, bem como terem valorizados seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, reconhecendo-se como parte de uma coletividade com a qual devem se comprometer;
- à apropriação de conhecimentos referentes à área socioambiental que afetam a vida e a dignidade humanas em âmbito local, regional e global, de modo que possam assumir posicionamento ético em relação ao cuidado de si mesmos, dos outros e do planeta.

**Fonte:** BNCC (2016, p.34).

### **Fragmento 9** - Direitos de Aprendizagem e Desenvolvimento segundo a BNCC em relação a princípios políticos

#### **DIREITOS À APRENDIZAGEM E AO DESENVOLVIMENTO QUE SE AFIRMAM EM RELAÇÃO A PRINCÍPIOS POLÍTICOS**

As crianças, adolescentes, jovens e adultos, sujeitos da Educação Básica, têm direito:

- às oportunidades de se constituírem como indivíduos bem informados, capazes de exercitar o diálogo, analisar posições divergentes, respeitar decisões comuns para a solução de conflitos, fazer valer suas reivindicações, a fim de se inserirem plenamente nos processos decisórios que ocorrem nas diferentes esferas da vida pública.
- à apropriação de conhecimentos historicamente constituídos que lhes permitam realizar leitura crítica do mundo natural e social, por meio da investigação, reflexão, interpretação, elaboração de hipóteses e argumentação, com base em evidências, colaborando para a construção de uma sociedade solidária, na qual a liberdade, a autonomia e a responsabilidade sejam exercidas.
- à apropriação de conhecimentos e experiências que possibilitem o entendimento da centralidade do trabalho, no âmbito das relações sociais e econômicas, permitindo fazer escolhas autônomas, alinhadas ao seu projeto de vida pessoal, profissional e social.

**Fonte:** BNCC (2016, p.34).

**Fragmento 10** - Direitos de Aprendizagem e Desenvolvimento segundo a BNCC em relação a princípios estéticos

**DIREITOS À APRENDIZAGEM E AO DESENVOLVIMENTO QUE SE AFIRMA EM RELAÇÃO A PRINCÍPIOS ESTÉTICOS**

As crianças, adolescentes, jovens e adultos, sujeitos da Educação Básica, têm direito:

- à participação em práticas e fruições de bens culturais diversificados, valorizando-os e reconhecendo-se como parte da cultura universal e local;
- ao desenvolvimento do potencial criativo para formular perguntas, resolver problemas, partilhar ideias e sentimentos, bem como expressar-se em contextos diversos daqueles de sua vivência imediata, a partir de múltiplas linguagens: científicas, tecnológicas, corporais, verbais, gestuais, gráficas e artísticas.

**Fonte:** BNCC (2016, p.35).

Em se tratando das modalidades da Educação Básica numa perspectiva cultural, apresentamos o fragmento 11 – A interculturalidade segundo a BNCC.

**Fragmento 11-** A interculturalidade segundo a BNCC

A BNCC contempla, nas diferentes áreas de conhecimentos, temáticas referentes à interculturalidade, à sustentabilidade socioambiental, assim como às causas históricas, políticas, econômicas e sociais das diferentes formas de discriminação e exclusão, contribuindo para a identificação e a superação das desigualdades socialmente construídas.

**Fonte:** BNCC (2016, p.35).

Esse olhar para o diferente, divorciado de quaisquer preconceitos, demonstra que “as dimensões culturais do desenraizamento e da mobilidade espacial ligadas à imigração ou a uma fragmentação crescente dos espaços da vida constituem provavelmente um dos domínios de invenção e de avanço dos saberes” (MATTELART;

NEVEU, 2004, p.187-188).

Com isso, exploram-se novas interdisciplinaridades, abrem-se caminhos para uma concepção de língua tratada *no e pelo* social, não discriminatória, envolta de culturalidades e de interculturalidades, sugere-se um ensino de língua voltado para o cotidiano, para as práticas linguageiras atualizadas e imersas em contextos de circulação o mais variado possível, chama o sentido de vida em movimento, de discurso, de interdiscursos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre Educação, Cultura e Sociedade, tendo como foco a linguagem, demanda um comprometimento do estudioso que vai além da língua unicamente como forma, além do burocrático, e que se expanda para o real, para o efetivo. Os fragmentos apresentados e discutidos da BNCC evidenciam uma aproximação conceitual de língua entendida enquanto prática social, intimamente cultural.

O documento orienta um ensino, no cenário da Educação Básica, que associe o currículo aos fatos sociais, favorecendo aquilo que o texto denomina de exercício da cidadania, oportunizando o combate a todas as formas de discriminação e o respeito/acolhimento à diversidade, à apropriação de conhecimentos socioambientais, à formação de sujeitos bem informados, argumentativos, participativos e criativos.

Acreditamos, assim, que este trabalho funciona como uma proposta de diálogos entre a Análise Dialógica do Discurso e os Estudos Culturais, tendo como *corpus* o discurso da BNCC, sobretudo, no que toca o ensino contemporâneo de Língua Portuguesa. Em suma, as reflexões aqui empreendidas não se esgotam – e não têm este propósito! –, mas abrem espaços acadêmicos e não acadêmicos para novas interlocuções, com a finalidade de contribuir com uma Educação Básica cada vez mais emancipatória, dialógica e intercultural.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. F. **O desafio de ler e escrever na escola: experiências com formação docente.** João Pessoa: Ideia, 2013.

BAKHTIN, M. **Questões de estilística no ensino na língua**. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: ED. 34, 2013.

\_\_\_\_\_; VOLOSHINOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 13. ed. São Paulo: HUCITEC, 2009.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Zahar, 2012.

BRAIT, B. Construção coletiva da perspectiva dialógica: história e alcance teórico-metodológico. In: FIGARO, R. (Org.). **Comunicação e análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2012, p.79-98.

\_\_\_\_\_. **Ironia**: em perspectiva polifônica. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2011.

\_\_\_\_\_. **Bakhtin**: dialogismo e construção do sentido. 2. ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

\_\_\_\_\_. As vozes bakhtinianas e o diálogo inconcluso. In: BARROS, D.; FIORIN, J. L. (Orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**: em torno de Bakhtin. São Paulo: Edusp, 2004.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. 2. versão. Brasília: Ministério da Educação, 2016.

FERREIRA, A. B. H. **Mini Aurélio**: o dicionário da Língua Portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MATTELART, A.; NEVEU, E. **Introdução aos estudos culturais**.



Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.

PRYSTHON, A. Entre mundos: estudos culturais e o terceiro cinema contemporâneo. In.: SANCHES, T. A. (Org.). **Estudos culturais: uma abordagem prática**. São Paulo: Senac São Paulo, 2011, p. 77-89.

ROTTAVA, L. A perspectiva dialógica na construção de sentidos em leitura e escrita. **Linguagem & Ensino**, v. 2, n. 2, 1999, p.145-160. Disponível em: <<http://www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rle/article/viewFile/294/260>>. Acesso em: 12 jan. 2014.



# PROCESSOS CULTURAIS NACIONAIS E OS FLUXOS DE HIBRIDISMO

*Goretti Maria Sampaio de Freitas*<sup>60</sup>

## INTRODUÇÃO

Mudanças profundas nas práticas culturais, assim como nas atividades sociais, econômicas e políticas vêm ocorrendo nas sociedades modernas ocidentais, apresentando-se através de um novo perfil sociocultural que nos permite situá-las em um novo estágio histórico, decorrentes de modificações ocorridas tanto na organização do trabalho e na tecnologia, como no declínio da nação-estado e das culturas nacionais dominantes.

Nas últimas décadas do século XX, o mundo ocidental passou por um conjunto de transformações nos modelos de produção, distribuição do consumo, comportamentos, papéis sociais, na relação entre a esfera pública e privada, na decisiva importância da indústria cultural, determinando gostos, sensibilidades, comportamentos e, conseqüentemente, consolidando uma subjetividade e cultura emergentes de traços plurais.

Em tempos de globalização, fragiliza-se a ideia de uma cultura fixa e de uma identidade nacional. Hoje a cultura não é mais unitária, mas mutável, alimentada por fontes múltiplas e assumindo formas diversas. Proclama-se a política de diferença e a aproximação entre o local e o global.

---

60 Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Professora titular da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

Neste mundo globalizado, os padrões culturais e sociais ocorrem sempre no plural e são construídos no decorrer de intercâmbios históricos tanto internos como externos. Nesse sentido, há uma mistura do novo com o velho, formando um cenário sincrético já que não há cultura sem aglomerados diversificados.

As diversas tradições intelectuais contemporâneas defendem que a realidade das pessoas é culturalmente construída. Nesse sentido, as pessoas agem de acordo com a sua percepção de mundo através do resultado de suas próprias construções culturais, muitas delas inevitáveis. Nesse sentido, os padrões observados nas construções culturais estão de algum modo relacionados, de maneira essencial, às funções simbólicas e expressivas da cultura através de uma produção de sentido.

Diante destas mudanças, os debates acerca do lugar da cultura nacional frente aos efeitos globalizantes têm sido cada vez mais recorrentes na contemporaneidade. Diversas correntes de teóricos têm se debruçado sobre o tema a fim de examinar como a cultura nacional tem sobrevivido junto aos efeitos hegemônicos da cultura dominante.

A discussão perpassa por questões que envolvem temas ligados à globalização, identidades culturais, hibridização que são evidenciados através de um processo denominado de multiculturalismo, compreendido como aspecto norteador de políticas culturais.

Este artigo tem como finalidade refletir sobre os aspectos que norteiam a cultura dentro de um processo de hibridização, tentando entender como os processos culturais nacionais se constituem frente ao mundo globalizado em que os efeitos hegemônicos são cada vez mais presentes. Trata-se de analisar a distribuição da cultura nos moldes atuais, dentro da pluralidade cultural, observando-se as interconexões culturais e a sua diversidade. Visa compreender a cultura através de um fluxo nos quais os produtos culturais se misturam através de um hibridismo.

Este debate torna-se relevante, na medida em que representa uma tentativa de compreender e ao mesmo tempo explicar os meios e modos como se processam os fluxos culturais influenciados pela globalização junto à sociedade.

## COMPREENDENDO A CULTURA

A cultura tem sido, ao longo da constituição das Ciências Sociais, um tema amplamente discutido. Ela é expressão das mais variadas formas as quais são expostas por meio de um diálogo aberto que é a força motriz da sociedade moderna. Dentre as mais variadas formas desse diálogo, uma delas pode ser estabelecida através de um processo interdisciplinar.

Os Estudos Culturais destacam a cultura como sendo um campo de produção de significados em que diferentes grupos sociais, sob as mais diversificadas formas de poder, buscam junto à sociedade os mais diversos significados através de um processo produtor de conhecimento<sup>61</sup>.

Diversificadas formulações são apresentadas para conceituar o termo cultura, Williams apresenta uma convergência entre os sentidos antropológico e sociológico de cultura como “um modo de vida global distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, um sistema de significações” (WILLIAMS,1992, p.13). Através da tradição idealista, relaciona a cultura como: “A soma das descrições disponíveis pelas quais as sociedades dão sentido e refletem as suas experiências comuns”. Na verdade, o referido autor recorre à ênfase primitiva sobre as ‘ideias’, mas submete-a a todo um trabalho de reformulação.

Analisada por este paradigma, a concepção de cultura torna-se socializada e democratizada, já que enfatiza e retrabalha a conotação do termo sobre o aspecto da ‘ideia’ na qual o modo de vida se torna integrado. Diante deste contexto, Hall define a cultura como “o estudo das relações entre elementos de um modo de vida global” (HALL, 1997, p.136). Ou seja, a cultura é perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas.

Comumente nas Ciências Humanas, a cultura é entendida como um meio para atingir um fim, ou seja, o processo de busca do homem nas suas múltiplas realizações que, em seu sentido mais amplo, está associada às identidades coletivas.

Geertz propõe um conceito de cultura asseverando que:

---

61 Os Estudos Culturais estão empenhados em discutir questões que se situam entre cultura, significação, identidade e poder.

O homem é um animal amarrado a teias de significações que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2000, p.15).

A ideia mais central, que se tem de cultura, consiste na posse integral de um povo organizado numa sociedade coerente e limitada através de um processo histórico que passa a ser constitutivo da cultura. Assim, a cultura se forma a partir de uma interconexão e não dentro de um contexto isolado sendo, portanto, mutável historicamente.

Como a sociedade não é estática e, portanto, dinâmica, a cultura é repensada por moldes de valores diversificados nos quais as pessoas, situadas em posições diferentes, podem ter várias interpretações de mundos diferentes. Podem viver juntas mesmo que em mundos diferentemente construídos. Sob este ponto de vista, os padrões e formas culturais variam e se inventam e reinventam continuamente.

Embora a cultura aparentemente mantenha-se com característica fixas, ela não é estática, pois são os fluxos culturais através de signos de matérias de expressão que permitem que os homens não cessem de criar cultura e atribuir sentidos às suas práticas. O que caracteriza a cultura, portanto, é a sua dinamicidade, a sua capacidade de invenção, criação e modificação permanentes.

Chauí apresenta um sentido mais amplo ao termo cultura:

É o campo simbólico e material das atividades humanas, estudadas pela etnografia, etnologia e antropologia, além da Filosofia. Em sentido restrito, isto é, articulada à divisão social do trabalho, tende a identificar-se com a posse de conhecimentos, habilidades e gostos específicos, com privilégios de classe, e leva à distinção entre cultos e incultos de onde partirá a diferença entre cultura letrada-erudita e cultura popular (CHAUÍ, 1995, p.14).

Levando-se em consideração que a cultura é um contínuo processo de construções da memória e do imaginário que, por sua vez, são decorrentes das condições concretas de existência do indivíduo na sociedade contemporânea, como compreender os processos culturais junto às novas estruturas globais em que cada vez mais os processos culturais se organizam através de símbolos nacionais de forma hegemônica?

Parece-nos que essa reflexão necessariamente perpassa pela problemática do multiculturalismo aqui compreendido como um processo cultural ou de heterogeneidade cultural e não como um sistema “separatista” uma vez que os processos globalizadores de industrialização e urbanização da cultura têm apontado para um reordenamento das relações sociais que são evidenciadas pelo multiculturalismo em diferentes países e regiões.

As discussões que se promovem acerca dos fatores que norteiam o multiculturalismo são polêmicas na medida em que as críticas divergem sobre o processo. Há grupos de teóricos que colocam a diversidade cultural como sendo o centro da preocupação que perpassa sob a proposta do multiculturalismo. Para outros, o tema sugere um estímulo à fragmentação da vida social que promove, consequentemente, uma desintegração nacional.

O multiculturalismo desde a sua origem pauta-se como princípio ético para orientar a ação dos grupos que foram dominados culturalmente, tendo seus direitos negados quanto à preservação de suas características culturais.

Dentro de sua ambiguidade, o multiculturalismo<sup>62</sup> pode ser compreendido como um movimento de reivindicações de grupos culturais dominados, que procuram reconhecer suas formas culturais através de representações na cultura nacional. Por outro lado, também pode ser compreendido como uma busca de solução para os problemas que os grupos raciais e étnicos colocam a determinados países no tocante à cultura nacional dominante. Uma coisa é certa,

62 O termo multiculturalismo está vinculado aos Estados Unidos, o que tem sido severamente atacado por grupos de conservadores e tradicionalistas, tendo em vista que representa um ataque aos valores da nacionalidade e também das tradições culturais. V. Tomaz Tadeu da Silva.

em ambas as formas, contata-se uma presença das relações de poder que no entender de Silva (2005) obrigam esses diferentes culturais a viverem em um mesmo espaço. Este autor justifica que as relações de exploração impostas pelos países ricos junto aos fluxos migratórios ocasionam profundos desníveis entre as nações do mundo, o que acaba tornando o multiculturalismo como um instrumento de luta política, tendo em vista o seu caráter ambíguo.

As relações de poder características presentes no multiculturalismo são marcadas por diferenças culturais que podem ser analisadas através de duas concepções: Uma visão liberal ou humanista, nas quais as diferenças culturais não podem ser concebidas separadamente das relações de poder e a concepção pós-estruturalista, denominada de materialista em que a diferença está marcada por um processo linguístico e discursivo já que ela é “discursivamente produzida”.

De acordo com Silva, esta visão pós-estruturalista é em geral inspirada no marxismo: “Já que enfatiza em troca, os processos institucionais econômicos e estruturais que estariam na base da produção dos processos de discriminação e desigualdades baseados na diferença cultural” (SILVA, 2005, p.87).

Neste novo cenário do mundo globalizado, o multiculturalismo passa a ser analisado dentro de uma nova perspectiva de diversidade, diferentemente daquela concepção em que se analisavam as formas identitárias e culturais através de uma ideia substancializada e homogênea (anos 80).

Para Canclini (2005), esse tipo de concepção não se aplica em uma sociedade globalizada, em que o hibridismo e o sincretismo cultural estão todo tempo permeando as relações sociais e conseqüentemente produzindo novos sentidos através de novas práticas sociais, tendo em vista que a globalização não é um processo de homogeneização e sim de reordenamento das diferenças e desigualdades.

Diante deste quadro, a composição cultural passa a ser organizada através de fluxos de mensagens, de conexões e de interferências onde o local e o global não se contrapõem, pois estão imbricados em práticas sociais diversas e plurais.

Gonçalves (2001) reconhece que o multiculturalismo antes de



mais nada tem contribuído para produzir novas subjetividades. Este processo gera identidades que são extrapoladas por fronteiras nacionais, criando novas linguagens e imagens.

As questões que envolvem o multiculturalismo despertam maior interesse entre os grupos sociais que se encontram excluídos dos centros de decisões, sobretudo no que se relaciona à cultura. Nesse sentido, a produção cultural passa a ser representada por uma forte tendência à autonomia e nacionalização.

Estes novos processos de reordenamento cultural permitem-nos pensar a preservação das culturas nacionais que, durante muito tempo, atuaram dentro de uma homogeneidade industrial promovida por uma racionalidade econômica. Em tempos de globalização, não é mais possível pensarmos os sistemas de preservação da cultura nacional sob este paradigma, pois o mundo articulado se reconhece na medida em que a cultura passa a ser compreendida como um processo híbrido e mutável, como Canclini evidencia: “A cultura é um processo de montagem multinacional, uma articulação flexível das partes, uma colagem de traços que qualquer cidadão, de qualquer país, religião ou ideologia pode ler e utilizar” (CANCLINI, 1999, p.41).

É possível pensarmos a cultura nestes termos na medida em que há um processo de abertura à internacionalização dos bens culturais, o que permite que sociedades distintas possam incorporar bens materiais de outras, independentemente de fronteiras geográficas. Tal processo está presente no mundo globalizado que propõe uma interação entre atividades econômicas em diferentes nações, em que o global e o local passam por um sistema de circularidade, ou seja, este processo influenciado pela globalização tem gerado um fluxo entre as formas culturais de maneira que este pode ocorrer tanto na sua própria localidade como se localizar em outros lugares. Tal fluxo migratório estabelece uma distribuição descontínua entre os indivíduos e suas relações culturais. Dessa maneira, a aquisição cultural passa a ser um processo constante, tornando dessa forma a cultura um processo em movimento.

Este fluxo migratório estabelecido pela aceleração das ações globais deve ser compreendido através de dimensões espaço-tempo que estão contidas em diferentes sistemas de representações, causando

efeitos sobre as formas como a cultura e conseqüentemente as identidades são localizadas e representadas.

Hall enfatiza que:

A globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e 'fechadas' dentro de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas, menos fixas, unificadas e trans-históricas (HALL, 1997, p.94).

Embora algumas correntes de teóricos defendam que a globalização provocou uma homogeneização cultural; para Hall, esta é uma visão unilateral, pois não se pode pensar o global como substituindo o local, para este autor é mais sensato pensar numa nova articulação entre o global e o local do que a máxima de que a globalização tende a produzir simultaneamente novas identidades locais e globais. Diante desta perspectiva, a globalização deve ser sempre considerada no plural.

Sob este paradigma, constata-se uma constante interação entre o local com as redes nacionais e transnacionais de comunicação, que resulta numa oferta simbólica e heterogênea de bens culturais.

Para compreendermos melhor o funcionamento deste processo interativo, necessário se faz examinarmos como ocorre esta relação entre o global e o local de maneira que permita que a cultura seja consumida em diversas regiões simultaneamente.

De acordo com Canclini (2005), os processos de globalização acentuaram a interculturalidade<sup>63</sup> moderna que são evidenciados através de fluxos e interações. Tal processo permite a diminuição de fronteiras em que o local passa por circuitos de massa transnacional. O que Canclini denomina de hibridação, compreendida neste contexto como um sistema de misturas interculturais: "São processos

---

63 O termo interculturalidade está relacionado ao processo de misturas diversificadas e intercambiadas. V. Stuart Hall.

socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2005, p.149).

Na mesma perspectiva dos Estudos Culturais na qual Hall está inserido, Woodward examina várias questões sobre a crise de identidades junto ao processo de globalização. Para a autora, a globalização produz identidades globalizadas que podem ser encontradas em qualquer lugar do mundo. Entretanto, essa globalização pode levar tanto a um distanciamento do indivíduo para com a comunidade e a sua cultura local, como pode sofrer um processo de resistência a essa cultura global, como ainda pode ocasionar o surgimento de novas posições de identidade.

De acordo ainda com esta autora, a globalização está estreitamente associada à aceleração da migração ao redor do globo, acarretando o surgimento de diversificadas culturas contidas em comunidades diversas inseridas em um mesmo espaço geográfico. Assim, a globalização, por meio da migração, passa a produzir identidades plurais que podem ser contestadas através de um processo que é caracterizado pelas desigualdades.

Para Canclini<sup>64</sup>, a globalização não é um processo de homogeneização e sim de reordenamento das diferenças e desigualdades, pois a pluridimensionalidade das identidades sociais se apresentam dentro de um processo globalizado através de um funcionamento articulado do mundo e a conseqüente recomposição de suas partes. Sob este olhar, o autor traz à tona uma nova abordagem sobre composição cultural que não é mais aquela na qual as instâncias estavam organizadas, ordenadas, tendo em vista que são muitos fluxos de mensagens, de conexões, de interferências onde o local e o global não se contrapõem, eles estão imbricados em práticas sociais diversas e plurais. É o que Hall vai denominar de globalismo localizado / localismo globalizado<sup>65</sup>.

Diante desta perspectiva, o processo de globalização vem para

---

64 Op cit.

65 Hall distingue quatro modos de produção de globalização: localismo globalizado, globalismo localizado, cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade.

oferecer uma espécie de “nova roupagem” a própria ideia de cultura nacional, pois a globalização ao mesmo tempo incita à localização e ainda opera com traços e símbolos dessa cultura como artefatos de mercado, ou seja, é através dos processos da globalização que ocorre o movimento de aceleração dos fluxos e dos laços entre as nações. Tal fato decorre, tendo em vista ser a cultura um processo em fluxo onde os sistemas culturais não podem ser vistos como um fenômeno isolado por intermédio de um universo cultural próprio e pluralista, incrustado em uma memória e em um imaginário que são decorrentes das condições concretas de existência do indivíduo na sociedade contemporânea; nestes termos, a cultura não é um processo homogêneo e sim de montagem multinacional.

É preciso admitir que as relações sociais são permeadas por processos culturais que não são expressos unicamente por elementos da cultura local, porque o local está atravessado o tempo inteiro por características globais, através de um fluxo contínuo de construção e desconstrução do local e do global.

De acordo com Canclini<sup>66</sup>, “esta articulação flexível de partes, é uma colagem de traços que qualquer cidadão de qualquer país, religião e ideologia podem ler e utilizar”. Esse processo ocorre através de um cruzamento sociocultural entre o tradicional e o moderno, o artesanal e o industrial, o local e o global, fluindo de forma desterritorializada<sup>67</sup>, pois ela não é a mesma em lugar nenhum.

Tal fato se justifica, tendo em vista que o processo de desterritorialização é uma característica cada vez mais intensa e generalizada na sociedade global, em que as estruturas tanto de poder econômico, político, social e cultural de caráter internacional, mundial ou nacional tornam-se descentradas, ou seja, não há uma localização rígida, pois estão presentes em diversos lugares, nos quais todos os níveis da vida social são alcançados pelo deslocamento ou dissolução de fronteiras.

Ianni chama a atenção para o fato de que este conceito de desterritorialização pode ser aplicado não apenas a mercados monetários,

---

66 Op.cit p.41.

67 Os processos de desterritorialização aqui mencionados estão relacionados às conexões com as práticas sociais e econômicas em busca de um poder local.

mas também a grupos de etnia e de movimentos políticos, além de convicções ideológicas que transcendem fronteiras. “As relações, os processos e as estruturas globais fazem com que tudo se movimente em direções conhecidas e desconhecidas, conexas e contraditórias” (IANNI, 1995, p.93).

Sob este olhar, os fatos sociais e culturais manifestam-se em diferentes lugares com uma articulação de ideias que transitam por diferentes regiões. Há também uma alteração junto à noção de espaço e tempo, pois os acontecimentos ocorrem em distintos lugares e épocas, através de uma mistura em que a cultura apresenta-se de forma rearticulada e ressignificada.

Ianni alerta, entretanto, para o fato de que esta articulação presente junto ao processo de desterritorialização da cultura também pode acarretar condições de solidão entre os segmentos sociais que podem transformar-se em alienação, tendo em vista que os sistemas mundiais mais ativos promovem articulações e rearticulações voltadas para interesses exclusivamente econômicos e políticos.

Na realidade, este processo pode ser analisado através de múltiplas implicações, pois, a todo momento, aumentam e generalizam-se novas condições de realizações que, na ótica deste autor, podem ser de diversidades, singularidades e universalidades.

Assim se desenvolve o novo e surpreendente processo de desterritorialização uma característica essencial da sociedade global em formação. Formam-se estruturas de poder econômico, político, social e cultural, internacionais, mundiais ou globais, descentradas, sem qualquer localização nítida neste ou naquele lugar, região ou nação (IANNI, 1995, p.93).

Convém ressaltar que este quadro de desterritorialização é uma característica inerente ao mundo pós-moderno que se lança com uma ideia de sociedade global e que tudo passa a ser regido sob a lógica da razão instrumental, dinamizado pela informática que age sob as diversas instituições, operando além das fronteiras através de um sistema de tecnificação que se espalha por todos os lugares,

atingindo todos os indivíduos.

Sobre esse propósito Ianni pontua:

Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto à auto preservação, seja a do indivíduo isolado ou da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo (IANNI, 1995, p.118).

Isso implica dizer que tal racionalização torna-se generalizada, atingindo o indivíduo na sua essência, independentemente de condição sociocultural, grupo, etnia, ou mesmo época ou lugar, pois no âmbito da sociedade global, alguns padrões e valores culturais sejam eles locais, regionais e nacionais, até então sedimentados, perdem a sua vigência ou redefinem-se em outras direções, proporcionando ao indivíduo outros padrões culturais

Diante deste quadro da sociedade global, a coletividade nacional que ao mesmo tempo encontra-se dispersa torna-se uma aldeia global, que de forma desterritorializada passa a receber mensagens de todos os lugares, informando-se ao mesmo tempo de maneira que os aspectos locais, regionais, nacionais e mundiais passam a ser vistos de forma homogênea. Nesse sentido, a disseminação das mensagens vai constituindo novos estilos de vida mundializados. Esse processo pode ser percebido através de uma série de manifestações culturais que se internacionalizaram, a exemplo do rock, dos festivais, dos *shopping centers*.

É a partir daí que surge o hibridismo cultural, rompendo com os antigos processos culturais que eram vinculados a um território e a identidades definidas. Este novo processo cultural permite o cruzamento das fronteiras culturais e simbólicas, ocasionando uma desterritorialização junto aos fenômenos culturais.

Oliven (1992) ressalta que as manifestações simbólicas que surgem em determinados contextos, quando migram para outros lugares, são recontextualizadas através de um processo de reelaboração

que não necessariamente torna-se passivo.

Diante destes aspectos, as evidências dos sistemas de desterritorialização<sup>68</sup>, construídas a partir de conexões com práticas sociais e econômicas em que os bens culturais passam a ser intercambiados, constata-se a partir dos circuitos internacionais de comunicação, com a criação imposta pela indústria cultural e ainda com as migrações.

Embora determinados setores da sociedade busquem restabelecer a especificidade de seus patrimônios culturais, defendendo uma autonomia regional ou nacional, a maioria tenta reformular seus capitais simbólicos (BOURDIEU, 2005) através de um hibridismo em que os grupos cultos ou populares se misturam.

Se a unificação nacional no passado era contrária à manutenção da diversidade regional e cultural, o mundo globalizado justamente aponta para outra concepção em que assume a afirmação da diferença, pois, como defende Oliven, “à medida em que o mundo se torna mais complexo e se internacionaliza, a questão das diferenças se recoloca e há um intenso processo de construção de identidades” (OLIVEN, 1992, p.135).

Canclini defende tal prática asseverando que: “A afirmação do regional ou nacional deve ser concebida como uma capacidade de interagir com múltiplas ofertas simbólicas internacionais a partir de posições próprias” (CANCLINI, 2005, p.354). Isso significa dizer que embora nos apropriemos de elementos de outras culturais, não implica que as aceitemos indiscriminadamente.

Dessa forma, a construção cultural da realidade social passa a ser definida a partir de um processo intencional do comportamento humano que é estabelecido por intermédio de concepções culturais particulares. Como a sociedade não é estática e, portanto, dinâmica, a cultura é repensada por moldes de valores diversificados nos quais as pessoas situadas em posições diferentes podem ter várias interpretações de mundos diferentes. Podem viver juntas mesmo que em

---

68 O termo desterritorialização significa a perda da relação natural da cultura junto aos territórios geográficos e sociais. Já a reterritorialização significa realocações territoriais parciais das velhas e novas produções simbólicas (CANCLINI, 2005, p.309).

mundos diferentemente construídos. Sob este olhar os padrões e formas culturais variam e emergem continuamente.

Embora a cultura hegemônica imposta pelo multiculturalismo norte-americano matenha uma relativa vigência perante seus postulados, novos processos sociais buscam novas sistemáticas junto às estruturas econômicas e ideológicas, buscando flexibilizar uma integração entre os sistemas econômicos, educativos, religiosos, tecnológicos e culturais, o que permite uma certa flexibilização junto às nações metropolitanas, em que as articulações entre o nacional e o estrangeiro passam por um processo de rediscussão e articulação.

Este processo pode ser reconhecido através das relações interétnicas que estimulam o hibridismo cultural que é estabelecido através de manifestações culturais variadas e de alcance global. No Brasil, por exemplo, este processo é ressaltado dentro de um cenário diversificado evidenciado pela comida, música, dança futebol e pelos rituais nacionais como o carnaval.

De acordo com Ribeiro (2000), este jogo heterogeneidade/ homogeneidade é a assunção da diversidade orquestrada por um relativismo ético, no qual a diferença não significa desigualdade, situa-se, assim, no campo de contradições criado por forças “globalistas e localistas”. Nesse sentido, a diversidade cultural torna-se uma questão política central no mundo contemporâneo.

O autor resalta que “este jogo, praticamente constitutivo da disciplina, expressa claramente em debates que envolvem perspectivas universalistas e/ ou particularistas, perspectivas relativistas e/ou comparativas”.

O fato é que em tempos de globalização o tempo se unifica pela generalização segmentada das necessidades e dos gostos dos indivíduos. Dessa maneira, a internacionalização da cultura se manifesta por uma adesão aos bens simbólicos mundiais em que a influência ao consumo midiático passa a incorporar uma cultura de massa internacional, rompendo fronteiras e veiculando tendências estéticas como, por exemplo, a música, a moda de um modo geral e gêneros alimentícios<sup>69</sup>. Essa padronização de gostos e costumes, frutos da

---

69 Convém ressaltar que embora haja essa forte tendência à internacionalização da cultura ela não se dá completamente.



hibridação cultural transforma os bens locais em bens internacionais, adaptando-se dessa maneira a uma visão cosmopolita. Canclini explica:

Nas redes globalizadas de produção e circulação simbólica se estabelecem as tendências e estilos das artes, das linhas editoriais, da publicidade e da moda. Grande parte do que se produz e se vê nos países periféricos é projetada e decidida nas galerias de arte e nas cadeias de televisão, nas editorias e nas agências de notícias dos Estados Unidos e da Europa (CANCLINI, 2005, p.165).

Ribeiro<sup>70</sup> por sua vez chama a atenção para o fato de que há fortes movimentos de reterritorialização representados por diversos movimentos sociais que buscam afirmar o “local”. Tais movimentos são por sua vez evidenciados pelos meios de comunicação de massa que ressaltam através de suas programações uma espécie de retorno ao regionalismo.

Esta tendência à nacionalização e a consequente autonomia na produção cultural podem ser visualizadas através do cinema<sup>71</sup>. Tome-se como exemplo a cinematografia brasileira que, nas últimas duas décadas, vem se apresentando com uma significativa produção de filmes nacionais, recuperando em certa medida a sua credibilidade junto ao público nacional, por meio das evidências de aspectos da nossa cultura que se institucionaliza e socializa na esfera do local. Convém acrescentar que tal movimento não se restringe apenas ao cenário nacional

Para Canclini (2005), esta criação de micromercado de produtos culturais regionais engendra as diferenças e, conseqüentemente,

70 Op cit.

71 Para Nestor Canclini, o processo multimídia é compreendido como um gerador de identidade ressaltado inicialmente pelo rádio e o cinema enquanto meios de comunicação de massa que contribuíram no início do Séc. XX para a organização dos relatos da identidade e do sentido de cidadania nas sociedades nacionais como processo de integração regional.

as formas locais de enraizamento da cultura. Este dado demonstra sistematicamente que o multiculturalismo não desaparece. A esse respeito, Ortiz (2000), por exemplo, vai chamar de nivelamento cultural, que é o processo no qual a oposição homogêneo/heterogêneo desaparece, preservando-se assim as diferenças.

Esta imbricação de experiências diversas aparece justamente a partir do incremento das novas tecnologias da comunicação que começam a dar visibilidade a essas experiências culturais que se tornam multi e passam a ser evidenciadas pelos meios de comunicação de massa através de um processo de conexão e de interação em que o nivelamento da linguagem cultural termina por atingir várias culturas.

A diversidade cultural também pode ser analisada sob a luz da tradição, em que as diferenças coerem e fluem dentro de uma sociedade em que as pessoas se cruzam padronizando seus modelos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Diante das discussões implementadas no corpo deste texto, podemos perceber que quanto mais se cria uma tendência que homogeneíze os processos culturais, mais ela é negada pelo próprio processo, porque o que vem, à tona, são as diferenças.

Em tempos de globalização não é mais possível compreendermos a cultura enquanto homogeneidade, mas enquanto multiciplidade; não mais enquanto igualdade, mas, sobretudo, enquanto sincretismo e hibridismo, porque os fluxos culturais se misturam, o que não significa dizer que perca o sentido, pelo contrário, eles se misturam para criar um novo contorno, um novo sentido, um novo significado ao modo de Geertz. São movimentos que se criam para reinventar, por exemplo, a identidade nacional.

Nesse sentido, desmonta-se esse discurso da globalização enquanto universalidade. Não estamos negando, contudo, a existência de um processo de globalização, ele está presente através da tentativa de internacionalização econômica, cultural, social, política, em vários matizes, no entanto o que se vê é quando determinadas nações assumem valores, costumes de outras nações, isso é adotado muito mais na tentativa desse grupo marcar as suas diferenças e não as

suas semelhanças. São momentos que fazem com que a identidade se reatualize, isso é a preservação da cultura nacional, porque no momento em que há o processo de reatualização, está fazendo com que a cultura perdue.

Portanto, devemos pensar a questão da cultura não como um todo homogêneo, não como essa cristalização, mas como um ambiente propício a constantes transformações, definições e novas modelações. No entanto, isso não significa que a cultura venha a se extinguir, ou a mudar o seu sentido, ela passa a atingir novos significados a partir de uma conjuntura que é híbrida, sincrética, inventada e reinventada a partir de todos os sentidos evidenciados a partir do processo da globalização.

Colocar hoje a questão da cultura enquanto valor originário que se perdeu no tempo ou que é imutável é um despropósito, porque todo um processo de internacionalização, de globalização não permite mais isso. A cultura nacional pode ser preservada, mas vai ser redefinida e reatualizada entre os grupos locais através de seus pertencimentos. É um encontro de saberes diferentes que vai ser marcado pelas relações de alteridade.

Podemos arriscar diante deste quadro que é possível pensarmos a preservação da cultura nacional sim, mas numa nova perspectiva, sendo reconfigurada a partir desse novo contexto do multiculturalismo evidenciado pela globalização.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

GEERTZ, C. Os usos da Diversidade. In: **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. **O jogo das diferenças**: o multiculturalismo e seus contextos. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

IANNI, Octávio. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilizações brasileiras, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo**: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Cultura e política no mundo contemporâneo**. Brasília: Ed. UNB, 2000

SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de identidade**: uma introdução ao currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

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

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

# UMA POÉTICA DIALÓGICA: A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL ENTRE VERSOS E RIMAS DO CORDEL

*Patrícia Cristina de Aragão Araújo*<sup>72</sup>

## INTRODUÇÃO

O encontro entre culturas nem sempre consistiu numa relação democrática alicerçada no diálogo e no respeito. Na realidade, o que se tem percebido é que as diversidades culturais, linguísticas, sociais, étnicas, raciais e de valores foram alguns dos determinantes que conduziram aos conflitos entre povos, ao longo da história humana, inviabilizando um encontro que permitisse o aprendizado com o outro e o crescimento a partir do conhecimento que se tem dele, sem passar por relações de dominação e de poder. Lamentavelmente, essa visão excludente ainda perpassa o cotidiano escolar, separando as múltiplas contribuições que as diferenças poderiam trazer à educação.

Buscando transformar essa percepção, a concepção de interculturalidade propõe um movimento contrário, de caráter emancipatório, ao favorecer o acolhimento e a promoção da relação de troca, de reconhecimento da identidade cultural de diferentes atores sociais, uma vez que envolve e valoriza seus saberes, suas subjetividades, ressaltando o mundo vivido por eles do ponto vista cultural e coletivo. Ao propor diálogos entre as diferentes culturas, essa vertente indica

72 Professora do Curso de História da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).  
Doutora em Educação (UEPB).

um caminho que possibilite a interação entre os atores e seus saberes, situando-os numa perspectiva dialógica. Assim, a ideia deste texto surgiu de dois questionamentos: de que modo a interculturalidade pode propiciar, em suas dimensões plurais, uma pedagogia do diálogo capaz de fomentar uma prática educativa em prol da construção da cidadania social e da emancipação humana? E como o cordel, artefato popular, pode contribuir nessa perspectiva?

O cordel, enquanto gênero literário, ao propiciar o entrelaçamento de saberes e o diálogo entre culturas, articula preceitos de uma educação intercultural, catalisadora de valores éticos importantes na promoção do respeito às diferenças, o que, por sua vez, possibilita novas experiências culturais, incluindo-se nesse âmbito uma aproximação com o universo da comunicação e suas linguagens. Nesse sentido, a literatura de cordel torna-se ponte para o diálogo entre culturas e veículo de interculturalidade.

O texto de cordel propicia travessias dialógicas entre os saberes tecidos no cotidiano, das práticas culturais do cordelista e o universo vivido. O cordel comunica, informa e forma gerações. Possibilita a relação entre comunicação, cultura e educação, apresentando uma miríade de condições de representar o social e cultural, mas também de refletir sobre tais aspectos e as maneiras como estes têm implicações educativas. Desse modo, a poética do cordel é dialógica e transformadora, pois dá voz às classes desfavorecidas, visibilidade às mazelas e aos dilemas sociais.

Pensar uma educação que revele as diversidades culturais dos sujeitos sociais é fundamental, pois num contexto de uma realidade multifacetada e diante das identidades plurais contemporâneas, torna-se importante elaborar práticas educativas que fomentem o cultivo da cidadania cultural, da produção de campos de diálogo, permitindo o respeito, a valorização e a convivência com a diversidade. Diante de um mundo tão complexo e multicultural, faz-se necessário pensar uma educação voltada para a solidariedade, para a equidade social e respeito aos direitos humanos. Uma educação que conduza à superação dos entraves existentes entre o nós e o Outro, em que os grupos minoritários não tenham suas vozes silenciadas, mas que a prática educativa possa ser pensada no sentido de contribuir para

a iminência de uma cultura de paz, em que os seres humanos sejam incentivados a aprenderem a viver juntos (DANIEL, 2002).

Este aprendizado coletivo pode ser evidenciado em contextos socioculturais diferenciados, contribuindo para evitar práticas discriminatórias e preconceituosas entre seres humanos, o que motiva o encontro entre diferentes colaborando para o diálogo entre eles e a existência de uma democracia emancipatória.

O mundo contemporâneo cria desafios que precisam ser enfrentados, entre estes está à condição de possibilidade do diálogo entre culturas, tão importante em tempos em que as diferenças muitas vezes são vistas como impossibilidade de integração e interação entre os sujeitos sociais. Por isso, neste contexto, a educação, aliada às possibilidades de comunicação e seus artefatos, deve criar canais de discussões, debate e processos educativos que potencializem não apenas a produção de conhecimento, saberes e aprendizagem, mas, sobretudo, instigar conhecimentos que deem visibilidade a uma cidadania planetária visando à responsabilidade para com o Outro, em sua dimensão identitária.

Articulando os saberes da literatura popular, pretendemos configurar a dimensão educativa do cordel, procurando destacar suas contribuições e demonstrar a cultura como elemento dialógico. Neste sentido, nossas motivações neste texto giram em torno de mostrar que educar pelo cordel é promover uma cultura humanística, que se constitui a partir da interpretação do cotidiano. Partimos, pois, da premissa de que o cordel é território de diversos saberes viabilizando o fazer científico a partir do saber popular.

A educação, na perspectiva da interculturalidade, prima por estas questões, já que reconhece a importância e o papel da cultura como elemento norteador da construção das identidades, admite suas múltiplas expressões e, por isso, incentiva as relações interculturais entre sujeitos sociais de comunidades e sociedades distintas, o que vem a ser imprescindível para a convivência e o compartilhamento entre os sujeitos educativos. Desse modo, uma educação intercultural conduz à cidadania dos sujeitos à medida que reconhece suas diferenças como fatores agregadores de novos conhecimentos.

Assim, este artigo discute a educação no cenário da globalização,

pensando a escola como espaço em que as identidades se formam e lugar de encontro entre culturas que não se excluem, mas se aproximam para se fortalecer. Neste sentido, privilegia a questão de uma prática educativa a partir de uma abordagem centrada na interculturalidade, tendo em vista que educar consiste em conviver com as vivências e experiências cotidianas, com as identidades plurais e com as diferenças. Fazer comunicar esses saberes, através do cordel, implica construir uma educação aberta para uma nova racionalidade.

### **TRAMAS E FIOS CULTURAIS: A INTERCULTURALIDADE NA EDUCAÇÃO**

Vivemos todos sob o mesmo brilho do sol, diferenciamos-nos dos outros seres vivos porque podemos produzir cultura, entre outras potencialidades. Na e pela cultura, podemos partilhar conhecimentos e também participar de outras culturas, pois através de diálogos ampliamos nosso aprendizado. Este aprendizado torna-se importantíssimo para nossa convivência, pois a linguagem que tem se proliferado ultimamente pelo mundo é a linguagem da exclusão e da violência social. Observamos que os seres humanos não se modelaram no sentido de aprenderem a viver com a diferença seja ela identitária ou cultural. São muitas as razões que motivam a ausência deste aprendizado. Entre elas, as razões políticas, sociopsicológicas, socioculturais, socioeconômicas.

Em muitos casos, o que se percebe é que, ao invés da interação/integração social, a abrangência da individualização se alimenta pelos estigmas e preconceitos. Por isso, faz-se necessário pensar, a partir do eixo educação/comunicação a formação de conexões entre os indivíduos.

Acreditamos que estas pontes podem ser formadas pelo compartilhamento de conhecimentos, criando fluxos de solidariedade, acolhimento ao diverso, mas, sobretudo, aprendendo-se o respeito ao Outro em sua alteridade, o respeito ao pluralismo. Isso consiste no caminho viável para a institucionalização na educação do respeito às complexidades dos sujeitos sociais.

Para Fleuri & Souza (2003), trata-se de reconhecer e valorizar as diferenças:



(...). A educação intercultural se preocupa com as relações entre seres humanos culturalmente diferentes uns dos outros. Não apenas na busca de apreender o caráter de várias culturas, mas, sobretudo, na busca de compreender os sentidos que suas ações assumem no contexto de seus respectivos padrões culturais e na disponibilidade de se deixar interpelar pelos sentidos de tais ações e pelos significados constituídos por tais contextos (FLEURI; SOUZA, 2003, p.69).

Num mundo globalizado, ao invés de se homogeneizar culturas, tentando uniformizar formas de viver e pensar, deve-se respeitar cada ator social, comunidades e sociedades em suas particularidades, modos de sentir, perceber e de se organizar que são frutos de suas experiências culturais cotidianas, nas quais não podem existir parâmetros estabelecendo uma unicidade entre eles, mas entender suas diferenças sem aumentar as desigualdades já existentes. Desse modo, a educação intercultural representa:

(...) uma outra modalidade de pensar, propor, produzir e dialogar com as relações de aprendizagem, contrapondo-se àquela tradicionalmente polarizada, homogeneizante e universalizante. A educação intercultural ultrapassa a perspectiva multicultural, à medida que não só reconhece o valor intrínseco de cada cultura e defende o respeito recíproco entre os diferentes grupos identitários, mas também propõe a construção de relações recíprocas entre os grupos (FLEURI; SOUZA, 2003, p.73).

Como a identidade constitui um elemento da realidade subjetiva, discutir sobre interculturalidade implica necessariamente uma abordagem sobre a identidade, pois existe uma relação intrínseca entre ambas as categorias. Esse olhar é necessário para que se possa aprender a desenvolver as “relações sociais recíprocas” mencionadas

acima. Afirmamos, nesse sentido, que a identidade constitui um importante componente para a compreensão do conceito de interculturalidade. Para clarificar esse pensamento recorreremos a Hall (2004):

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões de “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como “o mesmo que se transforma”: “não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas” (HALL, 2004, p.108-109).

Por isso, não podemos minimizar as diferenças, pois o humano é complexo, e cada sujeito humano é diferente um do outro em sua forma de ver e perceber o mundo. Desse modo, as identidades não são unificadas, monolíticas, mas sua origem tem a ver com o contexto histórico e social definido. Como explica Hall (2004):

As identidades são construídas “dentro” e não “fora” do discurso que nós precisamos compreendê-las, como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são,

assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmice que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2004, p.109).

Nesta perspectiva, não basta ter respeito mútuo se não há reconhecimento das identidades plurais, uma vez que, no âmbito de culturas híbridas, as diferenças entre os sujeitos precisam ser valorizadas. Não compactuamos com a ideia de unificação cultural nem identitária, pois, assim como a cultura tem um matiz múltiplo, a identidade, por sua vez, é fragmentada (HALL, 2004).

De acordo com essa visão, as culturas são elaborações coletivas, e as novas identidades se firmam no interior destas elaborações sociais. Sendo assim, não podemos pensar a identidade e a cultura no sentido homogeneizado ou no singular, mas em sua condição plural: “culturas”. Ao discutirmos sobre educação, temos que nos voltar sobre importantes eixos a ela relacionados, que incluem, portanto, noções de cultura, identidade, cotidiano, e estudar como estes eixos inter-relacionados propiciam modificações no fazer educativo para que sejam integradas as múltiplas culturas, dando vida à concepção de interculturalidade no espaço escolar.

Entendemos, pois, que educar é suscitar o reconhecimento da diversidade entre os sujeitos sociais, o conhecimento do mundo e a interpretação deste mundo. Por conseguinte, deve-se suscitar a aprendizagem contribuindo para a equidade social e a percepção das diferenças como fator aglutinador de saberes relevantes. Esta perspectiva de educação reforça a comunicação e o diálogo ao contribuir para reforçar os laços de sociabilidade, suscitar a formação de sujeitos participativos, emancipados e autônomos.

É dentro desta abordagem humanística, comprometida com as questões relativas à cultura e à identidade, que esta forma de perceber a educação enfoca, em suas dimensões, os problemas concretos da existência humana objetivando a coesão social. Esta é, para a

interculturalidade, urgente, já que estamos diante de uma sociedade marcada por atitudes discriminatórias que separam os sujeitos ao invés de uni-los em suas potencialidades. Por isso, valorizar e reconhecer a necessidade da comunicação intergruppal, a partir de relações interculturais, consiste em algo fundamental, já que vivemos sob o manto de uma sociedade pluralista (FORNET-BETANCOURT, 2003).

Neste sentido, a educação intercultural emerge como uma necessidade, porque leva em consideração não apenas a diversidade cultural brasileira e nordestina, em particular, mas chama a atenção para a luta contra a exclusão social, incentivando a interação, reciprocidade e acolhimento entre grupos sociais distintos, uma vez que acredita que a educação deve, sim, estar em sintonia com a vida social da comunidade e dos sujeitos educativos que fazem parte do espaço escolar.

Dessa forma, a interculturalidade na educação tem um papel fundamental na criação de caminhos para que se cultive uma cultura de paz, viabilizando a todos os sujeitos educativos a igualdade de acesso aos benefícios educacionais e culturais e valorizando os seus diferentes saberes, sejam eles empíricos, sejam científicos.

A ação educativa respaldada na interculturalidade leva em consideração, portanto, a pluralidade cultural dos sujeitos sociais e se preocupa com questões relativas à coexistência entre diferentes culturas, pois ela reflete sobre o conflito/acolhimento, que são elementos importantes para fazer uma leitura da interculturalidade na escola.

De acordo com Fleuri & Souza (2003):

Atuar com educação intercultural é um processo de intervenção contínua nas relações entre teoria e prática, entre os conceitos e suas múltiplas significações, oriundas do diálogo entre diferentes padrões culturais de que são portadores os sujeitos que vivenciam o processo educativo, recuperando a visão complexa e sistêmica de todas as produções de conhecimento. É a busca pela ruptura de uma visão de escola como reprodução e resistência para ir além

dessa visão, assumindo os espaços educativos como produtores e legitimadores de formas de subjetividades e de modos de vida (FLEURI; SOUZA, 2003, p.83).

Por incentivar o contato entre culturas, a interculturalidade consiste também numa conduta, pois, como as relações humanas são marcadas por conflitos e desequilíbrios, a proposta da educação, nesta perspectiva, prima pela minimização destes desequilíbrios, promulgando a geração da convivência harmônica entre grupos, comunidades e sociedades, incentivando a comunicação entre suas diferenças de modo que suas subjetividades sejam respeitadas.

Muito há que ser feito nessa direção. Os estudos relativos à educação intercultural constituem-se num campo em estruturação e que procura abordar questões relativas às problemáticas sociais. Para tanto, procura buscar, na formação da visão de mundo do educando, um sentimento voltado para os valores de diversos povos, acreditando que o diálogo entre eles é possível.

Tendo em vista tais aspectos, torna-se necessário que, no âmbito da família, da comunidade e da escola, tanto no espaço do local quanto no global, se evidenciem e respeitem as liberdades individuais e coletivas de grupos culturalmente distintos, possibilitando, assim, a autonomia dos sujeitos sociais e a iminência de uma sociedade democrática, que esteja assentada na emancipação destes sujeitos, possibilitando-lhes, de fato e de direito, a expressão de suas individualidades, a partir do diálogo.

Para que isto ocorra, os preconceitos de classe, raça, etnia ou gênero precisam ser superados que sempre permearam a sociedade brasileira e que são perpetuados, por exemplo, no âmbito escolar e entre seus sujeitos. Ou seja, a escola fomenta preconceitos quando, muitas vezes, alguns educadores reproduzem junto aos educandos toda carga de discriminação existente na sociedade, exaltando uma cultura em detrimento de outra, corroborando, deste modo, para a exclusão cultural a partir do próprio ambiente escolar.

Vencer os antagonismos e promover a interação/integração consiste num dos desafios da educação, visto que essa missão configura

um dos pilares da educação intercultural. Esta defende a valorização dos sujeitos educativos em suas diferenças e entende as relações interculturais como necessárias para que se efetive a interação entre membros de um mesmo grupo e de grupos diferentes, contribuindo para a criação de uma sociedade mais justa e mais democrática, ainda que o ambiente escolar enfrente a exclusão e a violência. Por isso, o envolvimento de todos nessa missão torna-se essencial para se fazer da escola um lugar aberto à diversidade. Segundo Daniel (2002), esse ideal representa uma tarefa de toda a sociedade:

(...) aprender a viver juntos deve ser concebido como uma tarefa social, com a qual a educação deveria contribuir, porém, sem esperar que ela arque com toda a responsabilidade. A criação de consensos, a promoção da tolerância, o respeito às diferenças e a compreensão mútua requerem um respaldo amplamente consolidado, assim como uma liderança política comprometida. Não podemos esperar que as escolas sejam refúgio de tranquilidade se estão rodeadas de turbulência e violência sociais (DANIEL, 2002, p.24).

Assim, a escola, para somar conhecimento e multiplicar a aprendizagem propiciando ao educando viver a experiência da aprendizagem com liberdade, deve ter claro o seu papel na construção de valores para vida em sociedade e comunidade, visto que a escola é produto e produtora da sociedade, e é no seu espaço que se pode começar a aprender o respeito pelas diversas culturas.

O educador, que motiva a convivência entre os sujeitos da comunidade aprendente e suscita a reflexão em torno da importância das relações entre os sujeitos educativos com o mundo intersubjetivo e objetivo, possibilita aos seus educandos a formação de valores éticos contra a discriminação de gênero, raça ou status social. Nesse viés, contribui para uma sociedade emancipada, à medida que os preconceitos deixam de fazer sentido e os sujeitos aprendem a se comunicar com as diferenças.

Ter essa postura é possível se tivermos como ferramentas o diálogo tecido no cotidiano e a busca pela construção coletiva do conhecimento, visto que o cotidiano escolar não é espaço e tempo apenas da produção de pesquisas e conhecimento, mas também de conhecimento dos sujeitos educativos e da construção de relações humanas mediatizadas pelo diálogo que humaniza e aproxima os sujeitos.

Para uma educação que matize tais pilares, o fazer educativo deve propiciar a incidência de ambientes de aprendizagem que proporcionem meios para que se reconheça, através deles, a importância do entendimento da identidade dos sujeitos sociais, da cultura e do cotidiano.

A teoria da interculturalidade articula aos conhecimentos de base antropológica, histórica, social, linguística e educacional uma possibilidade prática ao relacioná-los à autonomia, etnicidade, alteridade, identidade e cultura. Ela propõe, a partir das relações interculturais, o aprendizado mútuo no sentido de entender o valor intrínseco de cada cultura e dos sujeitos sociais que as constituem.

Além disso, propõe, a partir do enfrentamento surgido nos conflitos/encontros, ressaltar a riqueza dos conhecimentos produzidos através do contato intergrupal. Tendo em vista a realidade social nordestina, bem como a brasileira, é necessário, neste início de século, pensar em propostas educativas que favoreçam a aprendizagem mútua, que possam contribuir, no ambiente escolar, para a inclusão social e propiciem aos educandos a capacidade de aprender a conviver com suas diferenças.

Na realidade, as discussões sobre as relações interculturais devem fazer parte do espaço escolar e também transcender os muros da escola, e o Outro deve ser legitimado em sua dimensão subjetiva, cultural, social, de gênero, de etnia e sexualidade. A aceitação do Outro, em sua plenitude, deve evitar a iminência de processos excludentes, uma vez que o contato com ele está cada vez mais abstrato.

Por isso, a escola deve incentivar ao educando noções de participação do mundo como cidadão, ensinando-lhe a tornar a vida social mais decente e reforçando a necessidade da partilha coletiva de saberes. Ela deve consolidar na comunidade aprendente sentimentos de respeito mútuo e não alimentar o estranhamento ao que é diferente.

Tendo em vista uma educação que dê visibilidade a estes aspectos, acreditamos que os cordéis, ao serem adotados no espaço escolar, são capazes de produzir conhecimentos que vão se adequar às propostas inerentes à educação intercultural. Por isso, nosso propósito é articular a interculturalidade a partir dos cordéis e ressaltar, mediante estas proposições, as dimensões educativas desta literatura. No nosso entender, os cordéis permitem ao educador, a partir da miscelânea de temas relativos às questões sociais, culturais e educacionais, tratar da interculturalidade na perspectiva da educação, uma vez que possibilitam uma abordagem das temáticas que se quer trabalhar, a partir de lentes diferentes das já existentes no espaço escolar, se considerarmos o livro didático ou o conteúdo programático convencional.

Neste sentido, acreditamos ser o cordel um conteúdo de aprendizagem, visto que ele é uma expressão cultural e uma forma de produção de conhecimento vivida a partir das práticas culturais, cujos protagonistas são os sujeitos das classes populares em suas diferentes representações. Considerando-se também que o território donde os folhetos de cordel emergem se apresenta como lugares de produção cultural e educacional com amplas possibilidades de adequação ao ensino e à aprendizagem dos valores humanos.

Dessa forma, a incorporação do cordel na educação, de maneira geral, e na educação escolarizada, em particular, permite que o educando possa aprender a partir desta literatura, de forma crítica e reflexiva, a compreender a realidade social e cultural onde está inserido, pois o cordel contextualiza a realidade social e permite que o educando aprenda as ações e acontecimentos sociais, o que torna o cordel um importante meio educativo.

Por outro lado, a educação intercultural propicia a criação de processos educativos que, de forma crítica e analítica, deem visibilidade à realidade social e aos sujeitos sociais em suas variadas dimensões, quer seja no campo social, político, econômico, quer seja no campo educacional e cultural. É, portanto, através da comunicação dialógica entre os sujeitos educativos, que esta educação se delineia, de modo que entender a realidade social no cotidiano contribui para o aprendizado do educando sobre o mundo de que ele faz parte. Como



o educando é sujeito partícipe deste mundo é preciso acionar a sua criticidade e a sua participação.

## **PENSANDO A INTERCULTURALIDADE ATRAVÉS DO CORDEL**

Uma educação para todos é o que se pleiteia atualmente. Cumpre esclarecermos que o adjetivo “inclusivo” nem sempre incorpora as diferenças sociais. Pensar numa educação inclusiva de fato é criar uma educação para a diversidade, e, dentro destes preceitos, a interculturalidade privilegia estes aspectos, já que vê a escola não como um espaço de homogeneidades, mas, sim, como um espaço plural de circulação de sujeitos sociais com suas múltiplas identidades.

O poeta de cordel Gustavo Dourado enfatiza a importância da convivência com o diverso, quando nos mostra, no cordel *O desafio da pluralidade cultural no mundo da globalização*, os seguintes versos:

Despertai o coração  
Pra solidariedade,  
Pluralizai nossos sonhos  
Com amor-fraternidade  
Acordai os professores  
Pra nova realidade.

Vive-se a pluralidade,  
No ensinar-aprender  
Constrói-se a cidadania  
Na luta do sobreviver  
Brota da dor do silêncio  
A flor do amanhã: ser  
(DOURADO, <http://www.gustavodourado.com.br>).

Através dos versos do poeta podemos verificar o quão significativa é o pensar e entender o diverso no mundo atual, daí ele ressaltar a importância da solidariedade e do despertar para estas mudanças,

sobretudo, quando conclama: “pluralizai nossos sonhos [...] Acordai os professores/Pra nova realidade”. Ele mostra que a sociedade está envolta na pluralidade, “vive-se a pluralidade”, e entender isto, sobretudo na educação, torna-se importante para a construção da cidadania.

Há saberes como o popular, por exemplo, que são excluídos da escola por serem considerados saberes sem cientificidade e, portanto, vistos como se não merecessem o mérito de participar do espaço escolar. Não há valorização desses saberes e nem tampouco daqueles que os produzem. A escola que se tem hoje não se pretende ser inclusiva, pois, para fazer jus a essa condição, tem que começar a repensar a postura adotada com relação a este tipo de saber, pois é no cotidiano, através do saber da experiência, das práticas culturais, que são realizadas ações educativas que originam a ciência. A ciência está alçada num saber popular, que pode, sim, participar da vida dos sujeitos educativos colaborando para a transformação das mentalidades e a superação dos preconceitos.

A nossa sociedade é pluriétnica e, além de ser multirracial, também apresenta uma multiplicidade cultural bastante significativa que a faz ser uma sociedade eminentemente composta de culturas híbridas. No entanto, o que se verifica é que não se privilegiam nos processos educacionais estes aspectos, de modo que a ausência deles no espaço escolar reforça ainda mais o modo como a escola inicialmente foi pensada, ou seja, a partir de uma visão monolítica e homogênea que não valoriza as singularidades dos sujeitos. O que observamos é que não há na escola a dialogicidade cultural. Quando nos reportamos a esta dialogicidade, queremos dizer que não é apenas de povos culturalmente diversos, mas nos referirmos também ao diálogo entre culturas.

O poeta de cordel potencializa em versos as proposições levantadas pela interculturalidade na educação, pois, no meio de um mundo em plena transformação, numa sociedade complexa, a escola deve ser pensada no contexto destas modificações. As resistências e valorizações da cultura fazem parte de um ensino que se quer inclusivo, e é no âmbito destas mudanças que se deve pensar o global a partir do local, sem perder o seu sentido de referência.

A interculturalidade não quer dizer apenas o encontro entre duas culturas, mas vai mais além. Ela diz respeito à hibridação de processos culturais, ou seja, o modo como os grupos humanos de culturas diferentes mantêm relações entre si. Essa perspectiva diz respeito à questão dos direitos humanos, dando notoriedade à diversidade cultural e suas identidades. Cabe ressaltar que a interculturalidade objetiva a transformação intercultural, assentada na abertura de diálogos e convivência entre os sujeitos sociais para que haja respeito aos aspectos identitários diferenciados de cada membro do grupo e de cada grupo em suas peculiaridades. Isso quer dizer que, ao se relacionarem, os grupos devem reconhecer as identidades plurais e a alteridade, mantendo entre si uma compreensão mútua e de valores singulares de cada grupo.

No âmbito de suas proposições filosóficas, Raul Fornet-Betancourt chama atenção para o fato de que a culminância do diálogo intercultural nas relações sociais e entre práticas culturais diferenciadas consiste no elemento motivador para a iminência de relações interculturais, nas quais se observam o respeito aos saberes culturais de diferentes grupos e o entrelaçamento entre saberes, tanto o saber popular como o científico.

O cordel, neste sentido, apresenta-se como forma de conhecimento e conteúdo de aprendizagem, que incorpora em seu interior diferentes facetas de uma realidade vista pela ótica de quem a produziu, o poeta de cordel. Os folhetos permitem aos sujeitos educativos fazerem articulação entre a abordagem textual da poesia e a realidade vivenciada por eles. Com rima, versos e ludicidade, o cordel, além de ser cultural, é também educacional.

Trata-se de uma forma de ensino-aprendizagem e de aquisição do conhecimento. O tipo de conteúdo que permeia os folhetos precisa ser associado ao espaço escolar, pois os saberes que produzem são oriundos de práticas culturais e sociais tecidas no cotidiano e no saber popular, as quais consistem numa forma de educar por narrativas produzidas por sujeitos sociais e coletividades que fazem parte do mundo social.

Os cordéis ensinam, portanto, sobre a realidade do mundo da vida. Por isso, educam, proporcionam a vivência no lúdico, ampliam

o conhecimento e a cognição, são ativadores da imaginação, uma vez que os poetas de cordel, mestres das palavras rimadas, usam a arte da palavra para dar significado à vida de seres humanos anônimos que circundam as mensagens dos versos. Sua linguagem narra o cotidiano e os dilemas sociais representando o saber do povo de forma coloquial e sem o saber instituído pela formalidade escolar. Assim, podemos compreender que a interculturalidade nos processos educativos proporciona o desenvolvimento de uma democracia plural para os educandos.

Se o mundo pode ser lido através de um texto e se o mundo é um texto, como afirma Ricouer (1994), do qual podem ser tecidas inúmeras interpretações e compreensões sobre a odisseia de vidas humanas que nele se perfilam, o cordel suscita uma leitura do mundo, pois permite a compreensão dos seres humanos através de suas múltiplas relações e possibilita a inteligibilidade dos diversos contextos e problemáticas através de rimas e versos que compõem os folhetos.

A linguagem do cordel apresenta múltiplos significados e sentidos em sua interpretação do cotidiano, uma vez que este consiste no elemento aglutinador que o poeta tenta representar em versos a partir da observação que faz das experiências dos seres humanos. Entretanto, para entendermos o cotidiano, temos que compreender a sociedade na sua dinamicidade, pois é nesse contexto que se tecem os meios para o seu entendimento e das vivências e experiências concretas dos sujeitos sociais, pois o cotidiano é espaço de possibilidades históricas (CERTEAU, 1996).

Os cordéis têm, em sua tessitura, interpretado as ações sociais no tempo através do que os seres humanos fazem e realizam. Por isso, entendemos que têm múltiplos sentidos e são multidimensionais, visto que produzem conhecimento sobre a realidade local, regional, nacional e mundial, conectando estes saberes e mostrando, em verso, a experiência de vida dos sujeitos sociais em outros lugares de produção que, na maioria das vezes, o próprio poeta não conhece presencialmente, mas através de informações colhidas de outrem e transpostas para os folhetos, fazendo com que o leitor de cordel tenha acesso a estes saberes e adquira novos modos de aprendizagem do mundo.

A linguagem do cordel tem sua importância para a cultura e para a história social do Brasil e do Nordeste e também para a educação, visto que suas contribuições são registradas desde tempos imemoriais. Nessa literatura, os poetas, utilizando diferentes fontes, tentam reconstruir o contexto histórico pela narração que fazem em seus versos, educando, assim, através de um conteúdo rico e importante para ser utilizado em sala de aula.

Portanto, no nosso ponto de vista, trata-se de um lugar fértil para se ensinar e se aprender. Novos saberes estão sendo construídos em suas páginas e rimas, refletindo a sociedade atual e não apenas dizendo respeito a acontecimentos históricos do passado. Os fatos do presente são importante matéria-prima para os versos, contando as histórias de hoje e favorecendo, desse modo, a aprendizagem escolar.

A diversidade de informações que perpassa essa literatura é fruto dos conhecimentos do mundo social, e que, apreendidos nos folhetos, multiplicam o arcabouço de saberes das diferentes gerações que têm acesso às suas páginas. Estes conhecimentos, aglutinados na educação escolar, participam como fomentadores da aprendizagem.

A educação pelo cordel é um aprendizado embasado numa ação educativa com fins democráticos, daí a pertinência de sua utilização para fins educativos. É uma educação com participação popular que suscita a autonomia dos sujeitos educativos, constituindo uma forma lúdica de ensino-aprendizagem. Com linguagem inventiva e criativa, significa um convite ao diálogo feito pelo poeta ao seu público leitor sobre as coisas do mundo e da vida que interessam aos conteúdos escolares.

Esse contexto nos permite dizer que o cordel, além de ser um ambiente educativo e cognitivo, é multidimensional e multifacetado, pois nele são vistas as diversas faces da sociedade e da cultura, elaboradas a partir de uma rede de relações de conhecimentos que dão significado ao real, e que o poeta, em sua sensibilidade, apreende e interpreta, traduzindo em versos retratos históricos do tempo presente.

Em nosso ponto de vista, o cordel é um espaço de construção de conhecimento, lugar em que os saberes são socializados, não só porque o poeta de cordel se apresenta como produtor e consumidor de

sua arte (CERTEAU, 1996), mas também porque o público leitor tem também acesso aos saberes produzidos pelo poeta e participa de seu saber-fazer, através da leitura e compreensão dos fatos retratados.

No espaço escolar, no âmbito do contexto educativo, as múltiplas visões de mundo que perpassam os folhetos podem produzir experiências educativas significativas, visto que elas possibilitam a integração e conexão entre os sujeitos do conhecimento. Educar, tendo em vista a produção de experiências coletivas, acreditamos, é um importante papel da dimensão educativa do cordel. Isto porque nos cordéis o saber da experiência ganha sentido e as operações que são construídas no cotidiano adquirem nos folhetos visibilidade e inteligibilidade (CERTEAU, 1996).

Em sua tecelagem do mundo social, o cordel vai criando formas peculiares de educar, de modo prazeroso, mesmo quando retrata aspectos que dizem respeito à pobreza, fome, revelando, ao articular o conjunto de discussões sobre o social, um aspecto educativo. Sua dimensão pedagógica explica os possíveis sentidos das condições adversas que afetam os segmentos mais desfavorecidos da sociedade, em especial, os recortes da espacialidade nordestina.

A escola como produto da sociedade tem um papel importante na transformação dos sujeitos, visto que é neste espaço onde se verificam sua formação e o avanço das suas potencialidades. Sendo um lugar de construção de visão de mundo e formação de cidadãos, a educação e a escola devem atentar para o fato de que, nesses espaços, transitam diferentes sujeitos que precisam ser reconhecidos em suas particularidades, em suas diferenças.

Ao educar para valores humanos e para a diversidade étnico-cultural, cabe à escola, visando uma cidadania democrática, ter em vista, em suas ações educativas, a valorização dessas diversidades. Ao motivar, estimular e despertar na comunidade aprendente o reconhecimento das diferenças, a partir do diálogo entre grupos étnicos, a escola está estabelecendo articulações de relações étnico-raciais importantes de serem ressaltadas para o aprendizado coletivo.

Excluir do debate escolar e dos conteúdos que se aprendem na escola este tipo de discussão, que deveria ser própria do ser/fazer escolar, é não perceber a realidade do mundo e da vida, da própria

sociedade em que se vive, mascarando as diferenças culturais e étnicas com práticas educativas excludentes e homogeneizadoras. Quando estas diferenças são discutidas no espaço escolar, as novas práticas educativas poderão construir elos importantes para que os sujeitos educativos abram canais de entendimento e de comunicação dialógica entre si, ações que aproximam e minimizam os estranhamentos. Assim, o currículo e o projeto pedagógico devem ser pensados e articulados a partir dos saberes do conhecimento e da experiência, discutindo alternativas para a construção de uma sociedade mais humana, pensada na emancipação dos seus sujeitos.

O cordel, ao preconizar no seu território criativo atitudes positivas, no sentido de discutir e elaborar críticas que contenham uma argumentação coerente e de validade em favor do diálogo entre sujeitos sociais, étnicos e culturalmente diferentes, está propondo assuntos significativos para serem trabalhados na escola, pois, quando no folheto se implementa este tipo de atitude, opondo-se à xenofobia, ao racismo e ao preconceito, está se processando um agir pedagógico e um fazer educativo pautados dentro dos princípios norteadores da interculturalidade. Esta, em um de seus preceitos, está preocupada com a valorização e validação na prática cotidiana do ser-fazer escolar, do respeito e reconhecimento da importância das minorias étnico-raciais, tendo em vista que este tipo de atitude deve ter sua nascente a partir da escola.

Se no ambiente escolar acontecem relações de poder, tensões e conflitos, também é nesse espaço que o ato de conhecimento é produzido. Dessa forma, é esperado que se promovam e se fomentem, além dos saberes, laços de solidariedade, de modo que, tanto nas relações entre os sujeitos educativos como na produção de conhecimento, haja reconhecimento de que vivemos em tempos difíceis, mas podemos, sim, a partir do encontro entre diferenças na comunidade aprendente, estabelecer diálogos enriquecedores que irão promover e ressaltar a condição humana.

## **PALAVRAS FINAIS**

Educar consiste em conviver com as identidades plurais, com as diferenças. Por isso, fala-se muito em educação inclusiva, que inclu

os diferentes saberes, as diversidades culturais e identidades, mesmo diante de um mundo cuja realidade prima por uma exclusão. Na educação, uma proposta que contribua para a inclusão social e que promova a construção de uma sociedade menos excludente é essencial, propiciando, assim, uma prática pedagógica alicerçada numa pedagogia fomentadora das liberdades individuais e coletivas de cada sujeito social em suas identidade e diversidade culturais.

Pensar a educação escolar como um todo homogêneo é dirimir as diferenças de raças, cor, etnia, religiosidade, gênero e cultura nela existentes. Entendemos que pensar uma educação escolarizada em que educação e cultura exerçam um papel significativo na compreensão da realidade social é fundamental, pois desse diálogo resultam práticas educativas que procuram auxiliar na compreensão dos desafios existentes no mundo atual.

Por isso, no âmbito da educação, não se pode ignorar o educando com suas singularidades e diferenciações sociais. Caso a escola ignore isso, estará coparticipando na criação de novos processos de exclusão. Deste modo, a educação, ao invés de criar ambientes propícios para o alargamento do diálogo com as diferenças, tende a elastecer a problemática existente no campo educativo e, ao invés de diluir as fronteiras, cria mecanismos para fortalecê-las.

Refletir sobre este problema, sobretudo numa sociedade de informação, marcada pela ampliação dos avanços tecnológicos e pela projeção mundial da comunicação e informação, é pensar também numa proposta que possa contribuir para a superação das dificuldades. Acreditamos que estas dificuldades podem ser vencidas se, da parte do educador, este tenha um novo olhar sobre sua prática educativa percebendo a educação não numa perspectiva monocultural, com realidades homogêneas, mas, sim, visualizando suas pluralidades. Isso significa incluir nos espaços de aprendizagem outras linguagens, a exemplo da literatura popular. Pensamos que o cordel, de modo lúdico e plural, pode contribuir nesse sentido ao trazer para o cotidiano da escola questões que relacionam diversas culturas que, na verdade, só buscam retratar a cultura humana, e é essa que precisamos defender na escola e, sobretudo, fora dela.



## REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1996.

DANIEL, John. Posições/controvérsias – aprender a viver juntos: um desafio prioritário no século XXI. IN: **Aprender a viver juntos: educação para a integração na diversidade**. Brasília: UNESCO/IBE/SESI/UnB, 2002.

DOURADO, Gustavo. **O desafio da pluralidade cultural no mundo da globalização**. Disponível em: <<http://www.gustavodourado.com.br>>.

FLEURI, Reinaldo M.; SOUZA, M. I. P. Entre limites e limiares de culturas: educação na perspectiva intercultural. In: **Educação intercultural: mediações necessárias**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade: críticas, diálogos, perspectivas**. São Paulo: Nova Harmonia, 2004.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP & A, 2004.

RICOUER, Paul. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Lisboa: Rés, 1994.

Sobre o livro

**Projeto gráfico e capa** Erick Ferreira Cabral

**Imagens da capa** Pixabay

**Normalização e correção** Elizete Amaral

**Mancha Gráfica** 10,5 x 16,7 cm

**Tipologias utilizadas** Minion Pro 11/13,2 pt