



*Linguagens
e Pesquisas:*
Diálogos frutíferos
Volume 2

Organizadoras

Silvia Helena Benchimol Barros
Joana d'Arc de Vasconcelos Neves

 **Pedro & João**
editores

Linguagens e Pesquisas: Diálogos frutíferos

Volume II

**Silvia Helena Benchimol Barros
Joana d'Arc de Vasconcelos Neves
(Organizadoras)**

Linguagens e Pesquisas: Diálogos frutíferos

Volume II



Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Silvia Helena Benchimol Barros; Joana d'Arc de Vasconcelos Neves [Orgs.]

Linguagens e Pesquisas: Diálogos frutíferos. Vol. 2. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024. 380p. 16 x 23 cm.

**ISBN: 978-65-265-1622-5 [Impresso]
978-65-265-1623-2 [Digital]**

DOI: 10.51795/9786526516232

1. Linguagens. 2. Pesquisas. 3. Cultura. 4. Formação. I. Título.

CDD – 370

Capa: Luidi Belga Ignacio

Imagens da capa: Ciene Figueiredo

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2024

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Silvia Helena Benchimol Barros</i>	
<i>Joana d'Arc Neves</i>	

PREFÁCIO	11
<i>Isabel Pettermann Fraústo</i>	

SESSÃO DESTAQUE	
FORMAÇÃO DE PROFESSORES NA CULTURA DIGITAL	15
<i>Marcus de Souza Araújo</i>	

O DISCURSO DO OUTRO EM POSTAGENS POLÍTICAS	
NAS REDES SOCIAIS	35
<i>Josane Daniela Feitas Pinto</i>	

AS COISAS QUE NÃO EXISTEM: leitura de literatura e	
formação humana	49
<i>Fernando Maués</i>	

PARTE I- Linguagem e cultura

A LINGUAGEM DA ICONOGRAFIA MARAJOARA NA	7
TEMPORALIDADE	
<i>Rívia da C A. Carvalho</i>	
<i>Vanderlúcia da S. Ponte</i>	

LUTA MARAJOARA: DIÁLOGOS ENTRE LINGUAGEM	91
CORPORAL E CORPOREIDADE	
<i>Lizandra Tuany Bragança de França</i>	
<i>Sebastião Rodrigues da Silva Junior</i>	

LINGUAGEM e DISCURSO: Imaginário Social e a	107
Construção de Significados na Realidade Amazônica	
<i>Maurício Dias Carvalho</i>	
<i>Sebastião Rodrigues da Silva Junior</i>	

A LÍNGUA(GEM) E OS TOPÔNIMOS: PROCESSOS DE NOMEAÇÕES DE REALIDADES – MOTIVADOS OU ARBITRÁRIOS? 129

Elisangela Pereira Silva

Carmen Lúcia Reis Rodrigues

SABERES SOCIOCULTURAIS E AMBIENTAIS EXPRESSOS NA LINGUAGEM DAS COMUNIDADES EXTRATIVISTAS DENTRO DA RESEX-MAR SOURE 143

Macira Oliveira Costa

Marcelo do Vale Oliveira

SABERES DA PESCA: AS COMUNICAÇÕES E LINGUAGENS NA CULTURA DOS PESCADORES JOANENSES 157

Ana Paula Souza Ribeiro Corrêa

Joana d’Arc de Vasconcelos Neves

PARTE II – língua(gem), discurso, formação e tradução

A LÍNGUA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA EM UMA SOCIEDADE ESTRATIFICADA: A pronúncia do ditongo nasal [-ão] na fala do vaqueiro dos campos do Marajó 173

Orlando Figueiredo Nascimento

Tabita Fernandes da Silva

DESAFIOS DE TRADUÇÃO CULTURAL NA LINGUAGEM REGIONAL MARAJOARA: UM GLOSSÁRIO BILÍNGUE DA PAJELANÇA MARAJOARA EM PAJÉ ZÉ PIRANHA: histórias de cura e encantaria no Marajó 189

Luciano Souza Eleres

Silvia Helena Benchimol Barros

GAROTA DE IPANEMA” E “THE GIRL FROM RIO”: Uma reflexão sobre língua, tradução e representações 203

André B. Lima

Jair Francisco Cecim da Silva

Silvia Helena Benchimol Barros

A TRADUÇÃO NA OBRA “A QUEDA DO CÉU” DE DAVI KOPENAWA E BRUCE ALBERT 227

Paula N. S. Barros

Ana L. Rocha

Larissa F. Alencar

PARTE III – Linguagem, cultura, representação e identidade

REPRESENTAÇÃO DA CULTURA MARAJOARA NAS LETRAS DAS MÚSICAS DO MESTRE DAMASCENO 247

Jesiane Cristina Miranda da Silva,

Juliano Cássio da Silva Conceição

Sandra Nazaré Dias Bastos

A REPRESENTAÇÃO DA CERÂMICA MARAJOARA COMO RESISTÊNCIA NA ILHA DE MARAJÓ 261

Priscila Braga da. Costa

Norma Cristina Vieira

DISCURSO E REPRESENTAÇÕES NA PESCA ARTESANAL NO CONTEXTO DA AMAZÔNIA MARAJOARA 269

Surama Abdon Guedes

Norma Cristina Vieira

RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO E TERRITORIALIDADE DE PESCADORES NO QUILOMBO DE MANGUEIRAS NA AMAZÔNIA MARAJOARA 279

Aézio dos Santos Figueiredo

Marcelo do Vale Oliveira

EDUCAÇÃO E CULTURA: LINGUAGENS E REPRESENTAÇÕES MARAJOARAS NO ESPAÇO ESCOLAR 297

Rosália P. Begot

Ximena Antônia D.Merino

EFEITOS PERFORMATIVOS DA LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA PAJELANÇA NA AMAZÔNIA MARAJOARA	313
<i>Cláudia O. C. Mendes Abdon</i> <i>José Sena</i> <i>Josiclei de Souza Santos</i>	
REFLEXÕES SOBRE LINGUAGEM E REPRESENTAÇÃO DO QUILOMBO NA AMAZÔNIA MARAJOARA	327
<i>Juvaneide Júlia O. Souza</i> <i>Joana d'Ar de V. Neves</i> <i>Georgina Negrão Kalife Cordeiro</i>	
COP 30, DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES: OLHARES SOBRE A AMAZÔNIA	345
<i>Rosilene P. Mendes</i> <i>Joana d'Arc de Vasconcelos Neves</i>	
A LINGUAGEM DOS SABERES TRADICIONAIS NO CONSUMO DO TURU (TEREDO SP.)	365
<i>Carolina S. B. Ramires</i> <i>Norma Cristina Vieira</i>	
ÍNDICE REMISSIVO	377

APRESENTAÇÃO

O volume II da série Linguagens e Pesquisas: diálogos frutíferos pretende consolidar a iniciativa de reunir intenções investigativas e pesquisas efetivamente em curso na trajetória do programa de Pós – Graduação Linguagens e saberes na Amazônia - PPLSA.

Mantendo-se como meio de consolidação das reflexões sobre a linguagem em suas múltiplas formas e como singular oportunidade de socialização de projetos em curso, a presente coletânea contempla, com maior ênfase, o lócus Marajora corporificando, de forma inédita, a produção acadêmica dos alunos da turma 2022 do PPLSA, fora de sede, ministrada no Município de Soure.

O eixo central desta produção é a disciplina Teorias da Linguagem que constitui componente obrigatório do programa do PPLSA e tem por objetivo apresentar e discutir, sob diferentes lentes, o conceito de linguagem (verbal e não-verbal) e suas correlações com as ciências sociais e a história diferentes áreas do conhecimento, considerando a origem, natureza e taxonomia da linguagem e estabelecendo aproximações entre linguagem, cultura e o pensamento. O debate teórico proposto pela disciplina, e que configura a essência dos textos apresentados, pretende promover reflexão e olhar crítico sobre a construção de ethos e sociedades.

Corroboram o lastro reflexivo incitado pelos textos da presente edição, a valorosa contribuição de professores externos ao programa PPLSA, que tiveram participação durante a disciplina Teorias da Linguagem na condição de convidados ou de Professores doutores cujos interesses de pesquisa encontram conexões com a temática central da Linguagem. A "sessão destaque", colocada nas páginas iniciais desta obra, abriga os referidos textos.

O prefácio desta segunda edição é de autoria da Dra. Isabel Maria Pettermann Fraústo, doutora em Tradução e Terminologia

pela Universidade Nova de Lisboa – Portugal, que nos contempla com ricas ilações sobre as relações de poder na Amazônia, epressas no texto "Línguas e relações de poder – a subtil inversão amazónida".

O leitor encontrará neste livro uma coletânea de textos que contribuem para a reflexão sobre as linguagens, práticas culturais e representações sobre e no contexto amazônico marajoara e brasileiro. Desta forma esperamos que os sujeitos leitores se sintam convidados a conhecerem os sentidos e os saberes produzidos que emergem dos escritos apresentados neste livro.

As organizadoras

PREFÁCIO

Isabel Pettermann Fraústo¹

Línguas e relações de poder – a subtil inversão amazónica

Ao incluir no título deste prefácio a expressão «relações de poder», aproximamo-nos de questões do âmbito da Análise Crítica do Discurso², mas não pretendemos analisar a forma como certas construções gramaticais, estilísticas e lexicais podem ser, e são frequentemente, usadas para insinuar desigualdade numa situação discursiva e estabelecer posições de domínio entre os seus intervenientes. Pretendemos sim caracterizar as posições de alegada superioridade e de dominante/dominado que se estabelecem em função da maior ou menor capacidade das comunidades linguísticas para gerar, aprofundar e comunicar conhecimento. Estas posições são comuns e facilmente detetáveis em situações socioprofissionais e políticas, mas, como que por ironia, invertem-se subtil e subliminarmente na Amazónia. Vejamos como.

É sabido que a articulação de pensamento e a organização e transferência de conhecimento especializado fazem recorrentemente uso das chamadas línguas de especialidade e das suas terminologias. Assim, quando, num determinado âmbito de atividade, uma comunidade linguística se vê obrigada a recorrer a

¹ Doutorada em Tradução e Terminologia, colaboradora externa do Centro de Linguística da Universidade Nova de Lisboa (CUNL), leitora do Instituto Camões na Universidade de Argel2

² «critical discourse (...) reveals the insinuation of ideology, the imposition of power which other people fail to recognise» – WIDDOWSON 1995:169, citado em BHATIA (2015) «Critical Genre Analysis: Theoretical Preliminaries». In *Hermes – Journal of Language and Communication in Business* no 54-2015:13). Disponível em: https://scholar.google.com/scholar?q=Widdowson+1995:169&hl=en&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar

terminologia em língua estrangeira, essa contingência coloca-a numa situação de dependência e submissão porque reduz significativamente não só a sua capacidade comunicativa, mas também as suas capacidades cognitivas e práticas naquele domínio específico e limita as suas possibilidades de intervenção. Isto poderá não se verificar em todas as situações de comunicação, mas na fase de aprendizagem e nas interações diárias ligadas ao desempenho ou a tomadas de posição em situação de debate público ou legislativo, essa consequência torna-se evidente. A este respeito, podemos afirmar que nas últimas décadas, o reconhecimento de fronteiras geopolíticas coincidentes com fronteiras linguísticas veio impulsionar a «luta» por terminologias locais, mesmo em regiões que já as possuíam na língua nacional maioritária. Neste sentido é possível observar um maior desenvolvimento das atividades terminológicas em territórios onde possuir terminologia, e conseqüentemente uma maior independência técnico-científica, se tornou uma «bandeira» de autonomia e de identidade, ou mesmo uma questão de sobrevivência. Por este motivo, a sobrevivência das línguas minoritárias e das línguas minorizadas, depende hoje muito da sua capacidade de acompanhar as evoluções técnico-científicas sem ficar à mercê da colonização linguística, quer das línguas nacionais maioritárias quer de outras, em especial do inglês que cada vez mais se impõe como língua franca no mundo global.

Curiosamente, as línguas minoritárias que ainda sobrevivem no Brasil (274 segundo o Censo Demográfico de 2010, a sua maioria na Amazónia) contam-nos uma outra história. Aqui os pressupostos de um raciocínio de poder associado ao conhecimento e à sua expressão invertem-se e o prejuízo é grande para o opressor: longe de ser “apenas” um linguicídio e uma forma de domínio e repressão sobre as culturas locais e a identidade dos povos, a minorização e extermínio de línguas indígenas põe em risco a sobrevivência de conhecimento especializado que só os falantes dessas línguas dominam. A ciência precisa mais dessas línguas minoritárias para evoluir do que o inverso. Da sobrevivência e do

contacto com estas línguas/culturas dependem atualmente o enriquecimento intercultural para adequação de políticas regionais, a compreensão das realidades locais, uma nova e emergente visão cosmológica, uma comunhão reconhecidamente urgente com o planeta terra e importantes avanços científicos — sobretudo nas áreas da biologia e da ciência farmacêutica, mas também de atividades socioprofissionais como, por exemplo, a pesca.

Não é por acaso que a comunidade científica internacional tem vindo a sublinhar a relação entre o conhecimento cultural e o conhecimento científico, defendendo que as línguas, tal como a biodiversidade, devem de ser protegidas e que a perda da biodiversidade terá menor impacto na extinção do conhecimento medicinal do que a perda cultural e linguística. Em 2021, um estudo divulgado pela Universidade de Zurique, liderado por Rodrigo Cámara-Leret e Jordi Bascompte, abordou a relação entre as culturas e línguas indígenas e o conhecimento das plantas medicinais³. O estudo sublinha que esse conhecimento é único e é transmitido oralmente, o que implicará a sua perda total caso a respetiva língua se extinga. Verificou-se também que mais de 60% das plantas associadas a línguas em risco ainda não foram descritas pela União Internacional para a Conservação da Natureza e que o maior perigo de perda deste tipo de conhecimento se verifica na região da Amazónia.

Posto isto, e perdoe-se a extensão da exposição prévia, cabe elogiar esta publicação. Ela revela um esforço notável de levantamento, estudo e descrição da situação linguística e cultural marajoara, com destaque para a produção e circulação de significados em várias áreas da vida socioprofissional e sociocultural das comunidades. Por um lado, tenho de destacar a relevância dos trabalhos apresentados e também a correção e riqueza da sua abordagem. Situando-se frequentemente entre os

³ Camara-Leret e Bascompte (2021) «Language extinction triggers the loss of unique medicinal knowledge». Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.2103683118>

estudos culturais, e os trabalhos etnográficos e linguísticos, estes novos autores apresentam-nos uma visão abrangente e sustentada das questões analisadas, dando um contributo precioso para o seu registo e descrição e promovendo a sua compreensão e sobrevivência futuras. Por outro lado, quero felicitar os promotores desta iniciativa, que permite a investigadores em início de carreira dar visibilidade aos seus textos e familiarizar-se com as alegrias e dificuldades do trabalho científico e da produção académica. É um percurso simultaneamente duro e enriquecedor, um desafio constante que espero que continuem a enfrentar sem susto nem hesitação — as conquistas são maiores quando avançamos sabendo que «no meio do caminho tinha uma pedra, tinha uma pedra no meio do caminho».

FORMAÇÃO DE PROFESSORES NA CULTURA DIGITAL

ARAÚJO, Marcus de Souza¹

Introdução

O homem desenvolve o pensamento e a linguagem nas (e pelas) práticas sociais (Vygotsky, 1998), para a construção de sua subjetividade como sujeito-humano. Na concepção bakhtiniana, a linguagem é compreendida como uma prática discursiva, dialógica. O discurso de um locutor é sempre de outros, antes de ser individual (Bakhtin, 2015). Nessa direção, a linguagem passa a se constituir uma unidade básica para a argumentação social e dialógica, nas (e pelas) relações entre os participantes, a partir de contextos situados sócio-histórico-cultural (Vygotsky, 1998), específicos das ações da linguagem.

Bakhtin (2015) sinaliza que a linguagem e o discurso são essencialmente ativos no ato verbal, ou seja, no processo de intercâmbio linguístico, no qual os enunciados (discursos) concretos são produzidos. Por essa razão, concordo com Sobral (2009, p. 89) ao pontuar que “[a] compreensão da linguagem [...] tem como centro [...] a inter-ação linguística, uma inter-ação entre sujeitos concretos, ação em que sempre se fazem presentes diferentes formas de apropriação do mundo”. O uso da linguagem determina, assim, as atividades social e dialógica humanas e os enunciados materializados na interação, entre interlocutor e locutor.

Nesse contexto, a linguagem pode permitir a construção de significações reflexivas para transformações concretas de ações, o que me leva a discutir, neste artigo, a importância da formação de professores na cultura digital. Como nos lembra Vygotsky (1998),

¹ UFPA

os sentidos e os significados das palavras estabelecem uma conexão social na atividade e na consciência humana, na relação pensamento e linguagem. Assim sendo, a formação de professores é construída pelos sentidos e pelas práticas reflexivas por meio da linguagem.

A palavra formação constitui-se em um processo contínuo em que a teoria, a prática e a reflexão estão inter-relacionadas e interdependentes. Com essa visão, as ações do professor pautam-se pela fundamentação teórica, que olha para seu conhecimento experiencial praticado em sala de aula e o retoma para uma prática reflexiva. Nessa vertente, Nóvoa (2023, p. 74) ressalta que “é possível transformar os modelos e programas de formação de professores. Não se trata, apenas, de formar individualmente cada professor, mas também de reforçar o coletivo docente”.

Ramos e Freire (2009) salientam também que os cursos de formação de professores deveriam dar voz aos docentes para compreenderem, primeiramente, seu contexto de ensino, de onde vêm, para, em seguida, pensarem em transformar a sua prática pedagógico-didática, pois “não se pode transformar o que não se entende” (Moita-Lopes, 2003, p. 31).

Caminhando nessa direção, os usos social e dialógico da linguagem na cultura digital levam os alunos a estar cada vez mais interligados e (inter)conectados com as tecnologias, razão pela qual o papel do professor pode ser proativo, dinâmico, desafiador, e por que não, motivador, nos cotidianos escolar e acadêmico. Assim sendo, “a tecnologia permite que os professores escolham, modifiquem e gerem materiais educacionais”. (UNESCO, 2023, p. 21). Pensar nas tecnologias digitais nesses contextos é possibilitar os seus potenciais usos pedagógicos como interfaces comunicativas para o processo de ensino e aprendizagem, além de maior investimento na formação de professores, seja pré-serviço, seja continuada, na cultura digital.

É importante mencionar que o simples uso das tecnologias digitais, por si mesmo, nos contextos educacionais, não implica uma mudança pedagógica pontual, caso não sejam, ao mesmo

tempo, apresentadas propostas metodológicas e práticas pedagógicas adequadas. Portanto, usar as tecnologias digitais ou mudá-las, alternadamente, e associá-las ao novo não se constitui em transformação, avanço e inovação, caso a prática pedagógica permaneça inalterada, conservadora e tradicional.

Entendo, assim, ser necessário o uso consciente e regular das tecnologias digitais pelos professores em suas disciplinas e seus contextos específicos, com currículos flexíveis que favoreçam a utilização e a integração das tecnologias para transformar a educação no contexto brasileiro, pois o uso das tecnologias está cada vez mais presente, e sem volta, no dia a dia. Por essa razão, concordo com Nóvoa (2023, p. 94) ao pontuar que “[h]oje, não é possível pensar a educação e os professores sem uma referência às tecnologias e à “virtualidade”. Vivemos conexões sem limites, num mundo marcado por fraturas e divisões digitais”. Nessa direção, a necessidade de cursos de formação para instrumentalizar o professor a aprender a operacionalizá-las, de maneira reflexiva, funcional e pedagogicamente em suas práxis educacionais.

De acordo com essas premissas, conforme explicitam Tomelin e Daros (2024, p. 114), o professor deixa de ser a única fonte de conhecimento para o aluno e passa a desempenhar “o papel de mediador, organizando práticas pedagógicas que estimulem a reflexão crítica sobre o conteúdo encontrado e produzido por meio do uso de recursos digitais e incentivando o debate entre os alunos”.

Isso posto, este texto se propõe a trazer uma reflexão teórica sobre a importância da formação de professores na cultura digital. Assim sendo, o presente artigo está subdividido em quatro seções, além desta introdução. Na seção seguinte, apresento uma discussão sobre a formação de professores. Na sequência, exponho sobre a cultura digital. Na última seção, trago as considerações finais do artigo.

Da prática docente à prática reflexiva

Os cursos de formação inicial de professores precisam levar em consideração o desenvolvimento das pessoas como sujeitos, e não apenas a sua formação acadêmica, para atuar no mercado profissional; caso contrário, a formação pode tornar-se puramente mecânica e instrumental, ou seja, “reduzir a capacidade crítica, reforçar os sistemas de adaptação, moldá-lo segundo um pensamento único e heterônimo” (Zabalza, 2014, p. 72).

A formação de professores deveria fomentar práticas reflexivas, para aprender a ensinar, para conhecer as características pessoais, cognitivas, contextuais, relacionais, entre outras, de cada professor, de modo a desenvolver as suas próprias capacidades e potencialidades para o ensino. Assim sendo, na visão de García (2013), aprender a ensinar não deve ser um processo homogêneo para todos os sujeitos, pois, como já salientava Freire (2020), a verdadeira docência volta-se para um processo de investigação da própria prática pedagógica de cada professor.

Para Dewey (1910), o pensamento reflexivo é uma espécie de pensamento racional, que consiste em examinar mentalmente o assunto e dar-lhe consideração séria e consecutiva, pois, segundo esse autor, esse tipo de pensamento apresenta movimentos sistemáticos e questionamentos significativos para a sugestão ou a hipótese ou para o retroceder dos fatos ou das ações. Essa definição entra também em consonância com a de Schön (1995, 2000) ao argumentar que a prática de ensino reflexiva é um processo de introspecção em relação ao pensar sobre fazer, antes, durante e depois de uma aula, de uma atividade de aprendizagem ou de uma unidade de ensino. Ainda para esse pesquisador, a reflexão sobre o ensino antes de uma aula faz parte do processo de planejar o que será ensinado, quando, por que, como e onde se quer chegar.

Assim, concordo com Freire (2021) mais uma vez ao apontar que o processo da ação-reflexão está diretamente relacionado com a formação de uma consciência política:

[...] não há práxis autêntica fora da unidade dialética ação-reflexão [...]. No contexto concreto somos sujeitos e objetos em relação dialética com o objeto; no contexto teórico assumimos o papel de sujeitos cognoscentes da relação sujeito-objeto que se dá no contexto concreto para, voltando a este, melhor atuar como sujeitos em relação ao objeto. Estes momentos constituem a unidade – e não a separação – da prática e da teoria; da ação e da reflexão. [...] a reflexão só é legítima quando nos remete sempre [...] ao concreto, cujos fatos buscam esclarecer, tornando, assim, possível nossa ação mais eficiente sobre eles. (...) a reflexão verdadeira clarifica, ao mesmo tempo, a futura ação na qual se testa e que, por sua vez, se deve dar a uma nova reflexão. (Freire, 2021, p. 158).

Dewey (1910) aponta três atitudes necessárias para o professor apresentar uma ação de base reflexiva, a saber, a abertura de espírito, a atitude de responsabilidade e a sinceridade; caso contrário, o professor estará sujeito a aceitar a sua realidade docente da maneira como ela é, não procurando melhorá-la e aperfeiçoá-la. Diante do exposto, comento, a seguir, brevemente, cada uma dessas atitudes.

A primeira atitude proposta por Dewey (1910) seria a disponibilidade (abertura de espírito) do professor para aceitar dialogar com seus pares, coletivamente. A segunda atitude refere-se a considerar tudo que é falado na primeira fase, sem questionamentos, mas levando em consideração as diversas opiniões. Por fim, na última fase, o professor passa a avaliar tudo que foi falado, de maneira seletiva, durante o diálogo em grupo, considerando o que está mais próximo de seu contexto.

Com base nessas afirmações, Dewey (1910) argumenta que o pensamento reflexivo faz um ativo, prolongado e cuidadoso exame de toda espécie hipotética de conhecimento, não sendo apenas um processo mental, mas um esforço consciente e voluntário para que o professor possa compreender o que faz e a consequência que pode vir disso resultar.

Schön (1995, 2000), por sua vez, preocupando-se mais especialmente com a prática pedagógica, sistemática e reflexiva do profissional de ensino, a partir de uma perspectiva cognitivo-construtivista, propõe quatro dimensões de reflexão, a saber,

conhecimento-na-ação, reflexão-na-ação, reflexão sobre-a-ação e reflexão sobre a reflexão-na-ação. De acordo com as pesquisas de Schön (1995, 2000), a figura do professor é aquela que soluciona problemas instrumentais claros por meio da aplicação da teoria e das abordagens derivadas de conhecimento sistemático, de preferência científico.

O conhecimento-na-ação é um conhecimento dinâmico, implícito e tácito, que o professor demonstra no momento de execução da ação, com o propósito de orientar a própria ação. A reflexão-na-ação reflete o percurso da própria ação do professor, que orienta e ajusta a sua prática na medida em que novas ações vão sendo intercaladas ao seu contexto. Para Schön (1995), a reflexão-na-ação é um instrumento de aprendizagem significativo para a prática do professor, para que possa adquirir e construir novas teorias e novos conceitos, como também é um pensamento prático para aprender com o próprio processo dialético da aprendizagem, ou seja, é a competência profissional.

A reflexão sobre-a-ação ocorre a partir do momento que o professor reconstrói mentalmente os processos de sua própria ação na tentativa de analisá-la, retrospectivamente, ou seja, o professor pensa em sua prática antes e *a posteriori*.

A reflexão sobre-a-reflexão-na-ação conduz o professor a se desenvolver profissionalmente, pois, nesse estágio, o professor evolui e constrói a sua forma pessoal de conhecimento. Por sua vez, Amaral, Moreira e Ribeiro (2013), contribuindo com a pesquisa de Schön (1995, 2000) definem essa fase como metarreflexão, pois conduz o professor a desenvolver novos raciocínios, novas formas de pensar, de compreender, de dialogar com outros pontos de vista, de agir e resolver problemas (ou não), de seu ambiente profissional (sala de aula ou até mesmo da escola).

Tal discussão me remete, novamente, às ideias de Freire (2020) ao postular que ensinar não é transferir o conhecimento do professor para o aluno, pois isso se trata de uma educação bancária (Freire, 2019, p. 80). Nessa concepção, existe a figura do professor que deposita, transfere e transmite o conhecimento e a

figura do aluno que recebe o conhecimento de maneira mecânica, sem questionar, passivamente.

Ainda segundo Freire (2019; 2020), esse tipo de educação nega qualquer forma de dialogicidade entre o professor e o aluno, impedindo que sejam levados a pensar uma prática educacional libertadora. Ora, nessa visão freiriana de educação, os cursos de formação de professores precisam deixar de ser reservatórios de conhecimento, para se tornarem agências de apreensão do objeto de ensino e aprendizagem. Com base nessas afirmações, Freire (2020, p. 190) salienta que não há aprendizagem sem apreensão do objeto aprendido, pois “o sujeito que apreende é produtor do conhecimento que fez.” Além disso, também, compartilho com Nóvoa (2014) a noção de que o conhecimento docente precisa ser cada vez mais valorizado nos cursos de formação, ou como ressalta o próprio autor, “os professores são considerados como a pedra fundamental da nova sociedade do conhecimento” (Nóvoa, 2014, p. 227).

Segundo ainda esse autor, a ação do professor em sala de aula é sempre de colaboração com o aluno, ou seja, o professor precisa do outro (aluno) para que sua prática seja de fato efetivada. Em outras palavras, Nóvoa (2014) pondera que um cirurgião pode operar o outro (paciente) anestesiado, um advogado pode defender o outro (cliente) sem que esse necessite falar algo, mas o professor não ensina sem o aluno. Assim, compreendo que para que o trabalho do professor seja, de fato, reconhecido, faz-se necessária a relação de interdependência com o aluno para a (re)construção do conhecimento, pois, de acordo com Dewey (1910; 2023), não é possível ser um bom professor se não há alguém que aprenda, legitimando, assim, o trabalho do docente.

Por essa razão, é necessário que os cursos de formação inicial fomentem uma prática reflexiva, pois, não se pode retirar do graduando o direito de pensar e tomar decisões, para, no futuro, saber, conscientemente, gerenciar sua ação pedagógica (Liberali, 2010), como uma praxis reflexiva e social, ambas realizadas por meio da linguagem.

Cultura digital na práxis docente

Na sociedade atual, as tecnologias digitais tornam-se parte integrante e essencial na integração do processo de ensino e aprendizagem. Como é sabido, essas tecnologias não foram criadas para propósito educacional, razão pela qual os gestores da educação deveriam levar em consideração que as “modernas ferramentas tecnológicas, inovadores sistemas, potentes *softwares* e distintos comportamentos surgem a cada dia. O mundo está 24 horas por dia conectado”. (Fava, 2024, p. 136). Dessa forma, é uma realidade impossível de ignorar no contexto de sala de aula e que precisa ser aprendida, apreendida e compreendida, como toda forma de inovação, para a criação de novas formas de uso e de necessidades para contextos específicos.

De acordo com a UNESCO (2023), adquirir o computador ou qualquer outra interface digital não é suficiente para o usuário se tornar um conhecedor da tecnologia. Porém, saber usá-la de acordo com as necessidades de cada sujeito e suas especificidades torna as tecnologias digitais potentes e dinâmicas interfaces no processo educacional. Nessa perspectiva, “a tecnologia deveria se concentrar em resultados de aprendizagem, e não em contribuições digitais”. (UNESCO, 2023, p. 7).

Apesar de serem reconhecidas como essenciais na educação, as tecnologias digitais ainda são pouco exploradas e usadas em todas as suas potencialidades e possibilidades pelos professores de maneira pedagógica com seus alunos. Pensar nas tecnologias digitais, didaticamente, na visão de Boettcher e Conrad (2021), é saber usá-las como interfaces protagonistas, para aprimorar o ensino e os propósitos reais de aprendizagem, na tentativa de modificar e transformar a realidade da sala de aula tradicional. Além disso, essas tecnologias podem capacitar o aluno a serem um usuário competente e crítico (Weller, 2023), tornando-se, assim, um agente do conhecimento, como bem professam Lemov *et al.* (2024).

Não basta usar a tecnologia pela tecnologia digital, ou seja, trocar o livro didático e o caderno pelo computador, por exemplo. A escola atual precisa pensar que o aluno de hoje cresce com os celulares, os videogames, os *downloads* de músicas, vídeos e jogos digitais, a Internet, as redes sociais. É uma geração que usa a tecnologia “24/7” (Veen; Vrakking, 2009, p. 40), conectada e integrada aos ambientes digitais vinte e quatro horas por dia, durante os sete dias da semana, usa os dispositivos móveis com muita frequência, razão pela qual os teclados do computador e o mouse se tornaram acessórios do passado para a maioria dessa juventude.

A escola deveria ser um espaço de democratização para fomentar as diferentes culturas digitais, para a formação e para o enriquecimento do aluno. As tecnologias fazem parte dos contextos sociais de maneira diferenciada para cada indivíduo/aluno, seja entre jovens e adultos, seja entre as localidades, tornando as práticas culturais sempre heterogêneas. Por essa razão, Daros (2023, p. 9) salienta que “a sala de aula deve ser um reflexo do mundo para o qual estamos preparando os nossos estudantes. Se almejamos que eles criem e inovem, nossas salas de aula devem ser lugares criativos, inovadores e para aprender”.

A esse respeito, vejo a escola e a universidade como agências fomentadoras ativas para a mediação da cultura digital, tornando as tecnologias e as mídias digitais integradoras no processo de ensino e aprendizagem, o que me leva a pensar o papel social da escola que desejamos (Pischetola; Miranda, 2021). Segundo Martins e Ribeiro (2017), nesse sentido também somos levados a refletir sobre a possibilidade de criação de metodologias para a construção de novos saberes e de novas necessidades de aprendizagem mediados pelo uso das tecnologias na cultura digital. Desse modo, Almeida (2019, p. 19) leva-me a perceber que “[...] tratar de tecnologia e educação significa tomar a tecnologia como uma atividade própria do ser humano com

intencionalidade, tendo como foco a educação situada na cultura contemporânea”.

Conforme ainda enfatiza Alonso (2017), há dois tipos de culturas que estão em evidência no cenário educacional atual, a saber: a cultura escolar e a cultura digital. Na primeira, prevalece a instrução formal para o ensinar e o aprender, uma “cultura escolar transmissiva” (Iannone; Almeida; Valente, 2016, p. 61), na qual o professor é o detentor do conhecimento e o aluno o absorve passivamente, sem qualquer questionamento; ao passo que na segunda cultura, a relação hierárquica entre professor e aluno é rompida, com a inserção de interfaces digitais que podem tornar a aprendizagem fácil e motivadora, com o professor atuando como um mediador (Alonso, 2017).

Em minha concepção, a cultura digital leva o aluno a ser produtor e gerador de conteúdos mediados pelas tecnologias. Assim sendo, apoiado no pensamento de Buckingham (2010, p. 44), reitero que “as crianças estão hoje imersas numa cultura de consumo que as situa como ativas e autônomas; mas na escola uma grande quantidade de seu aprendizado é passiva e dirigida pelo professor.” Faz-se necessário pensar a cultura digital como um meio de convergência entre as práticas sociais e o uso reflexivo das tecnologias, razão pela qual Lévy (2010) entende a cultura digital como cibercultura. Em outras palavras, “um conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (Lévy, 2010, p. 17).

Seguindo por essa direção, torna-se, assim, relevante a inclusão da cultura digital no ambiente de sala de aula, cada vez presente na sociedade atual, pois como defendem Iannone, Almeida e Valente (2016),

a escola que participa da cultura digital e dialoga com ela assume papel central na formação de estudantes com autonomia para tomar decisões, argumentar em defesa de suas ideias, trabalhar em grupo, atuar de forma

ativa e questionadora diante dos acontecimentos, das dificuldades e dos desafios, e participar do movimento de transformação social. (Iannone; Almeida;Valente, 2016, p. 62).

Nessa vertente, a necessidade da integração das tecnologias e das mídias digitais ao contexto escolar, e também ao acadêmico, como forma de conduzir o aluno a analisar, criticar e compreender as suas significações e os seus sentidos para uma apropriação e interpretação consciente dessas interfaces na cultura digital, “ensejando um currículo definitivamente significado por práticas culturais em que o digital faria denotar outras racionalidades que não a puramente tecnicizada.” (Alonso, 2017, p. 36).

Em minha acepção, a cultura digital deveria estar integrada à escola e ao currículo, ou melhor dizendo, a um *web currículo* (Almeida, 2014), pois a cultura digital proporciona acesso ao conteúdo disponível por meio das tecnologias e também possibilita a criação e produção de conteúdos. Por essa razão, vejo que o *web currículo* pode gerar um processo de ensino e aprendizagem planejado, social (temas do dia a dia inseridos na estrutura curricular) e direcionado para prática crítica de sala de aula, com foco no aluno, com a inserção e o uso funcional e pedagógico das tecnologias digitais. Como ressalta Almeida (2019, p. 31),

[...] *web currículo* refere-se ao currículo real, desenvolvido na prática pedagógica imbricado às funcionalidades das tecnologias, das semioses, das linguagens e das mídias em uma multiplicidade de letramentos (plural) envolvidos no processo de interação, de criação e de atribuição de significados a informações e conhecimentos multimodais advindos da diversidade de culturas.

Com base nos referenciais mencionados anteriormente neste artigo, entendo a cultura digital como viva, dinâmica e plural, integrando as mais variadas interfaces tecnológicas digitais que podem ser adaptadas para diferentes contextos de ensino e aprendizagem, de diferentes modalidades de ensino, de acordo com as necessidades locais e regionais, tanto de professores, como

de alunos, e as habilidades linguísticas que se deseja ensinar, além de suas contribuições para a educação no contexto brasileiro. Prossigo, assim, convergindo com Tezani, Araújo e Santos (2023, p. 73) ao afirmarem que as tecnologias podem se tornar aliadas primárias da produção cultural, ao considerarem

a tecnologia como extensão e linguagem do ser humano, assim as tecnologias digitais são instrumentos mediadores, pois a aprendizagem e o ensino são formas universais de desenvolvimento mental, que proporcionam a apropriação da cultura e do desenvolvimento do pensamento.

Nessa perspectiva, não se pode olhar a cultura digital como um fenômeno temporário ou complementar ao processo de ensino e aprendizagem, uma vez que o digital é o alicerce do futuro, está onipresente na vida das pessoas. A cultura digital integrada ao contexto escolar, e também ao acadêmico, pode tornar os alunos críticos e reflexivos ao adquirirem a informação por meio da apropriação das tecnologias, desenvolvendo, assim, ações mentais por meio da construção do pensamento teórico (Vygotsky, 1998).

Caminhando nessa direção, advogo pela relevância de uma prática pedagógica digital para o uso potencial das tecnologias na sala de aula, cujo currículo não deveria ser prescritivo, nem baseado em conteúdos descontextualizados da realidade do aluno. Conforme ressalta Moran (2018, p. 11), “[u]m aluno não conectado e sem domínio digital perde importantes chances de se informar, de acessar materiais muito ricos disponíveis, de se comunicar, de se tornar visível para os demais, de publicar suas ideias e de aumentar sua empregabilidade futura”. Daí pensar-se no processo de ensino e aprendizagem centrado no aluno, que o conduza à uma reflexão para a aquisição consciente de novas informações e ao desenvolvimento de habilidade cognitivas e metacognitivas (organização de tarefas, planejamento, desenvolvimento de projetos, entre outros) mediados pelo uso das tecnologias digitais.

Com base nessas considerações, compreendo a prática pedagógica digital como um caminho que pode levar o aluno a refletir sobre o porquê aprende da maneira que aprende e o professor a se tornar o mediador no processo de ensino e aprendizagem, permitindo que ambos se tornem agentes ativos na articulação e na construção da informação a partir do uso das tecnologias. Por essa razão, trago Buckingham (2010, p.42) que afirma se terem “marginalizado questões fundamentais sobre como professores e alunos poderiam querer usar a tecnologia e sobre o que precisamos saber acerca dela.”

A proposta da UNESCO (2023) destaca também o professor como um aprendiz das tecnologias digitais, razão pela qual vejo o professor como um eterno usuário das mesmas, na tentativa de experimentar suas potencialidades e reais funções, que podem ser incorporadas no contexto educacional. Ademais, o professor precisa gostar de aprender e ser ávido pela descoberta de novas interfaces digitais que se moldem a sua realidade, para que o uso das tecnologias possa possibilitar mudanças significativas em seus contextos de sala de aula. Em outras palavras, como já mencionava Dewey (2023), é preciso aprender a aprender.

Considerações finais

Faz-se relevante mencionar que a formação inicial do professor esteja cada vez mais próxima com as necessidades locais e os contextos didático-pedagógicos de cada professor, considerando, também, as especificidades das tecnologias digitais para o processo de ensino e aprendizagem. Como declara o Relatório da UNESCO (2023), as tecnologias digitais são importantes para a educação do futuro, porém, sozinhas, não podem resolver todos os problemas decorrentes do ensino e da aprendizagem.

Penso no papel que cada professor assume em seu próprio contexto de ensino, com suas próprias necessidades, razão pela qual não se pode pensar em práticas pedagógicas globais para uso

das tecnologias e mídias digitais, mas em práticas locais e regionais, que atendam as especificidades de cada sala de aula e de cada grupo de aluno. Fato que me leva a concordar com Masetto (2013, p. 143) ao pontuar que “nem todos aprendem do mesmo modo, no mesmo ritmo e ao mesmo tempo.” Nessa direção, o ensino com a mediação das tecnologias pode respeitar os diferentes ritmos de aprendizagem de cada aluno e os diferentes contextos. É uma forma de olhar para as reais necessidades de aprendizagem do aluno e prepará-lo para a vida e o mercado de trabalho, em constantes mudanças (Tomelin; Daros, 2024).

Advogo, portanto, por políticas públicas governamentais e institucionais que possam convergir e dialogar com a realidade educacional do professor, para fornecer uma formação adequada, para o uso reflexivo das tecnologias digitais. As escolas, também, precisam disponibilizar mais verbas para essa formação, e não apenas modernizar os laboratórios de informática, quando tem, com computadores e programas de última geração, ou disponibilizar *tablets*, se o professor não consegue operacionalizar, conscientemente, todos esses artefatos no processo de ensino e aprendizagem. O que me leva a concordar mais uma vez com Nóvoa (2023, p. 132) ao refletir que

[a] renovação da formação de professores é um dos pilares deste processo. Ninguém se torna professor sem a colaboração dos colegas mais experientes. Começa nas universidades, continua nas escolas. Ninguém pode ser professor, hoje, sem o esforço das dimensões coletivas da profissão. Pensar a coisa certa é agir. A transformação da educação começa mesmo com os professores. A metamorfose da escola, também.

A partir dessa visão, os professores precisam estar motivados e confortáveis para usarem as tecnologias digitais, como aliadas, não contra ou à margem delas (Gómez-Granell; Vila, 2013), da maneira que desejarem, em seus respectivos contextos de ensino e aprendizagem. Sua formação passa por uma cultura de ordem

técnica, instrumental, funcional e, também, social, não sendo mais apropriado em se falar de uma tecnofobia.

Diante do exposto, precisa-se pensar em um *web* educador, um profissional que atua no contexto educacional, com formação especializada e habilidades de uso funcional em (e para) as tecnologias e mídias digitais na educação. Em outras palavras, o *web* educador estará familiarizado e se apropriará de maneira consciente, crítica e reflexivamente das tecnologias e mídias digitais para melhor intervir, melhorar, aperfeiçoar e reconstruir sua prática didático-pedagógica, na tentativa de conhecer o potencial contexto que irá gerenciar, para não exercer um ensino tradicional, limitado.

O *web* educador será proativo na busca do conhecimento tecnológico e estará melhor preparado para saber lidar com uma nova geração de alunos, que convivem, diariamente, com tecnologias digitais, sabendo, assim, incorporá-las e integrá-las como interfaces pedagógicas funcionais, ao contexto escolar, e também acadêmico, de acordo com as reais necessidades e dificuldades de seus alunos. Além disso, esse profissional precisa saber melhor preparar os alunos a encontrar, selecionar, classificar, analisar, compartilhar, organizar e aplicar a informação digital nos contextos social, escolar, acadêmico e profissional.

Referências

ALARCÃO, Isabel. Ser professor reflexivo. *In*: ALARCÃO, Isabel. (org.). **Formação reflexiva de professores: estratégias de supervisão**. Porto: Porto Editora, 2013. p. 171-188.

ALMEIDA, Maria Elizabeth Bianconcini. Integração currículo e tecnologias: concepção e possibilidades de criação de *web* currículo. *In*: ALMEIDA, M. E. B.; ALVES, D. R. M.; LEMOS, S. D. V. (org.). **Web currículo: aprendizagem, pesquisa e conhecimento com o uso de tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

ALMEIDA, Maria Elizabeth Bianconcini. **Integração currículo e Tecnologias de Informação e Comunicação: web currículo e formação de professores.** 2019. Tese de livre-docência. Faculdade de Educação - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2019.

ALONSO, Katia Morosov. Cultura digital e formação: entre um devir e realidades pungentes. *In: CERNY, Rosely Zen et al. (org.). Formação de Educadores na Cultura Digital.* Florianópolis: UFSC/CED/NUP, 2017. Disponível em: https://nupced.paginas.ufsc.br/files/2017/06/PDF_Formacao_de_Educadores_na_Cultura_Digital_a_construcao_coletiva_de_uma_proposta3.pdf. Acesso em: 07 jun. 2024.

AMARAL, Maria João; MOREIRA, Maria Alfredo; RIBEIRO, Deolinda O papel do supervisor no desenvolvimento do professor reflexivo: estratégias de supervisão. *In: ALARCÃO, Isabel (org.). Formação reflexiva de professores: estratégias de supervisão.* Porto: Porto Editora, 2013. p. 89-122.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

BATES, Tony. **Teaching in a digital age: guidelines for designing teaching and learning.** 3rd edition. Vancouver, B. C.: Tony Bates Associates Ltd. 2022. Disponível em: <https://pressbooks.bc.ca/teachinginadigitalagev3m/> Acesso em: 07 jun. de 2024.

BOETTCHER, Judith V.; CONRAD, Rita-Marie. **The online teaching survival guide: simple and practical pedagogical tips.** San Francisco: Jossey-Bass, 2021.

BUCKINGHAM, David. Cultura digital, educação midiática e o lugar da escolarização. **Educação & Realidade.** Porto Alegre, v. 35, n. 3, p. 37-58, set./dez., 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/13077>. Acesso em: 04 jun. 2024.

DAROS, Thuinie. **Mentalidade criativa: preparando estudantes para serem inovadores e resolutivos.** Porto Alegre: Penso, 2023.

DEWEY, John. **Experiência e educação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

DEWEY, John. **How we think.** Boston: Health & Co. Publishers, 1910.

FAVA, Rui. **Paradigmas da educação: conectando revoluções e gerações através da aprendizagem.** São Paulo: Saraiva Uni, 2024.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 13ª reimpressão. São Paulo: Paz & Terra, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da tolerância**. São Paulo: Paz & Terra, 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz & Terra, 2019.

GARCÍA, Carlos Marcelo. **Formação de professores: para uma mudança educativa**. Porto: Porto Editora, 2013.

GÓMEZ-GRANELL, Carmen; VILA, Ignacio. Introdução. In: GÓMEZ-GRANELL, Carmen; VILA, Ignacio. (org.). **A cidade como projeto educativo**. Porto Alegre: Artmed, 2013.

IANNONE, Leila Rentroia; ALMEIDA, Maria Elizabeth Bianconcini ; VALENTE, José Armando. Pesquisa TIC Educação: da inclusão para a cultura digital. In: **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nas escolas brasileiras: TIC Educação 2015**. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2016. Disponível em: <https://bibliotecadigital.a cervo.nic.br/items/27a70444-ab69-4868-883f-76f975ee43dc>. Acesso em: 04 jun. 2024.

LEMOV, Doug *et al.* **Reconectar: como criar uma cultura escolar com sentido, propósito e pertencimento**. Porto Alegre: Penso, 2024.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LIBERALI, Fernanda Coelho. **Formação crítica de educadores: questões fundamentais**. Campinas: Pontes, 2010.

MARTINS, Rosa Elisabete Militiz Wypczynski; RIBEIRO, Roberto Sousa. A aprendizagem em geografia no Ensino Fundamental II com o uso das TDIC. In: CERNY, Rosely Zen *et al.* (org.). **Formação de Educadores na Cultura Digital**. Florianópolis: UFSC/CED/NUP, 2017. Disponível em: https://nupced.paginas.ufsc.br/files/2017/06/PDF_Formacao_de_Educadores_na_Cultura_Digital_a_construcao_coletiva_de_uma-proposta3.pdf. Acesso em: 07 jun. 2024.

MASETTO, Marcos T. Mediação pedagógica e tecnologias de informação e comunicação. In: Moran, José Manuel; MASETTO, Marcos T.; BEHRENS, Marilda Aparecida (org.). **Novas tecnologias e mediação pedagógica**. 21ª ed. rev. e atual. Campinas: Papirus, 2013.

MOITA LOPES, Luís Paulo. A nova ordem mundial, os parâmetros curriculares nacionais e o ensino de inglês no Brasil: a base intelectual para uma ação política. *In*: BARBARA, Leila; RAMOS, Rosinda Castro Guerra (org.). **Reflexão e ações no ensino-aprendizagem de línguas**. Campinas: Mercado de Letras, 2003. p. 23-57.

MORAN, José. Metodologias ativas para uma aprendizagem mais profunda. *In*: BACICH, Lilian; MORAN, José (org.). **Metodologias ativas para uma educação inovadora**: uma abordagem teórico-práticas. Porto Alegre: Penso, 2018. p. 1-25.

NÓVOA, António. Os professores e o “novo” espaço público da educação. *In*: TARDIF, Maurice; LESSARD, Claude (org.). **O ofício de professor**: histórias, perspectivas e desafios internacionais. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 199-210.

NÓVOA, António. **Professores**: Libertar o future. São Paulo: Diálogos, 2023.

PISCHETOLA, Magda; MIRANDA, Lyana Thédiga. **A sala de aula como ecossistema**: tecnologias, complexidade e novos olhares para a educação. Petrópolis: Vozes, 2021.

RAMOS, Rosinda Castro Guerra; FREIRE, Maximina Maria ESPTEC: formação de professores e multiplicadores de ensino-aprendizagem de inglês instrumental para o sistema de educação profissional de nível técnico. *In*: TELLES, João A. (org.). **Formação inicial e continuada de professores de línguas**: dimensões e ações na pesquisa e na prática. Campinas: Pontes, 2009. p. 29-40.

ROSSATO, Ricardo. Práxis. *In*: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime Jose (org.). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed., rev. amp. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 325-327.

SCHÖN, Donald A. Formar professores como profissionais reflexivos. *In*: NÓVOA, A. (coord.). **Os professores e a sua formação**. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

SCHÖN, Donald. **Educando o profissional reflexivo**: um novo *design* para o ensino e a aprendizagem. Reimpressão 2008. Porto Alegre: Artmed, 2000.

SOBRAL, Adair. **Do Dialogismo ao Gênero**: as bases do pensamento de Bakhtin. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

TEZANI, Thaís Cristina Rodrigues; ARAÚJO, Fabiano da Silva; SANTOS, Lysley Ferreira. As tecnologias digitais na educação básica: conhecendo produtos educacionais. *In*: MILL, Daniel *et al.* **Múltiplos olhares sobre a educação na cultura digital**: Reflexões, Estratégias e Proposições. São Paulo: Artesanato Educacional, 2023. p. 73-84.

TOMELIN, Karina Nones; DAROS, Thuinie. **Pedagogia de futuros**: guia teórico e prático de letramento de futuros para instituições educativas, empresas e governos. São Paulo: SaraivaUni, 2024.

UNESCO. **Relatório de monitoramento global da educação**: a tecnologia na educação: uma ferramenta a serviço de quem? UNESCO, 2023. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000386147_por. Acesso em: 03 jun. 2024.

VEEN, Wim; VRAKKING, Ben. **Homo zappiens**: educando na era digital. Porto Alegre: Artmed, 2009.

VYGOTSKI, Lev Semionovitch. **Pensamento e Linguagem**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WELLER, Martin. O surgimento e o desenvolvimento da educação digital. (tradução: João Mattar). *In*: ZAWACKI-RICHTER, Olaf; JUNG, Insung (org.). **Educação digital, aberta e a distância**: uma visão internacional. São Paulo: Artesanato Educacional, 2023. p. 121-144.

ZABALZA, Miguel A. **O estágio e as práticas em contextos profissionais na formação universitária**. São Paulo: Cortez, 2014.

O DISCURSO DO OUTRO EM POSTAGENS POLÍTICAS NAS REDES SOCIAIS

PINTO, Josane Daniela Feitas

Introdução

A inserção do social no mundo virtual promoveu a formação de uma nova cultura midiática, com uma forte presença da interatividade. Castells (2017[1999]) e Jenkins (2009) destacam a integração de diferentes modos de comunicação, possibilitando a construção de redes comunitárias *online* ou virtuais, com o objetivo de fornecer informações, incentivar manifestação espontânea dos indivíduos.

Nesse cenário, no qual se encontram os atores sociais que assumiram a dupla tarefa de serem consumidores de informação e, ao mesmo tempo, produtores, revela a dinamicidade da modernidade. Assim, o discurso político encontrou nas redes sociais o meio propício para sua disseminação, assumindo uma forma mais interativa, mais criativa e elas se tornaram o espelho da intensificação das discussões políticas, principalmente no cenário brasileiro. Por isso, motiva-nos a estudar o discurso político, inserido nesse contexto interativo e dinâmico do meio virtual, por exemplo, as redes sociais. Dessa forma, selecionamos o *Facebook*, por estar no primeiro lugar das redes sociais mais usadas do mundo e possuir 116 milhões de usuários no Brasil.

Estabelecemos como objetivo principal para este estudo que é analisar a presença do discurso do outro nas postagens de três grupos: **Contra o Golpe Fascista II**, **Jovens de Direita** e **Movimento Brasil Contra a Corrupção** (MBCC). Para atingir o objetivo estabelecido para nosso estudo, resolvemos analisar uma postagem de cada grupo, usando como suporte teórico a teoria Bakhtiniana.

A relevância desta pesquisa reside no fato de usar o *Facebook*, como uma rede social que dissemina de forma dinâmica as informações, notícias e comentários, para analisar e discutir a atual situação política do Brasil de forma reflexiva e crítica.

Os gêneros do discurso e as postagens políticas do *Facebook*

De acordo com Bakhtin (2016), a linguagem se faz presente nos mais diferentes campos da atividade humana por meio de enunciados concretos e únicos. Ele ainda afirma que “[...] cada enunciado é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, os quais denominamos *gêneros do discurso*” (BAKHTIN, 2016, p.12) (grifo do autor).

Como as possibilidades de atividades humanas são infinitas, assim também é a diversidade de gêneros do discurso, ou seja, tem a mesma dinamicidade do discurso, em um *continuum* de mudança. Orlandi (2012, p. 15) entende o discurso como algo dinâmico, em constante transformação: “[...] etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavras em movimento, prática de linguagem; com o estudo do discurso observa-se o homem falando.”

Não se pode entender o termo discurso desvinculado do uso da linguagem como prática social, ou seja, há uma relação dialógica entre discurso e sociedade, ou melhor, o discurso está interconectado dialeticamente como um elemento da vida social. Nenhum sujeito está pronto e acabado, assim também é seu discurso, que vai se constituindo, ao longo da sua vida, nas relações dialógicas entre os elementos constituintes do discurso. É importante ressaltar que tanto na sua expressão oral quanto na escrita o sujeito vai expor suas experiências, crenças, etc., que vão se alterando com o passar do tempo, com o acréscimo de novas vivências.

Medviédev (2012, p.16) trata da concepção de gênero presente no pensamento bakhtiniano. Ele afirma que o gênero “entra na vida e está em contato com os diferentes aspectos da realidade circundante mediante o processo de sua realização efetiva, como executada, ouvida, lida em determinado tempo, lugar e circunstâncias”. Cada gênero vai refletir seus recursos e modos de compreender esse contexto sócio-político-cultural no qual os sujeitos estão inseridos. O termo gênero é definido por Medviédev (2012, p.17) como “o conjunto dos modos de orientação coletiva dentro da realidade”.

Bakhtin (2016) classifica os gêneros discursivos em primários e secundários. Os primeiros são caracterizados como simples e surgem nas situações de comunicação discursiva imediata, como o diálogo da vida cotidiana. Entretanto, o segundo grupo tem como característica a complexidade, visto que aparecem a partir de um convívio cultural desenvolvido e organizado, predominantemente na forma escrita, por exemplo, o romance, drama, pesquisa científica, textos de publicidade, entre outros. Por estar em estado de constante mudança, os gêneros discursivos primários podem integrar os secundários e adquirir um caráter especial.

Considerando a palavra como material essencial para a comunicação humana e a vida cotidiana como o domínio onde as formas discursivas se encontram, Bakhtin (2006, p. 38) declara que “todas as manifestações da criação ideológica – todos os signos verbais- banham-se no discursivo e não podem ser nem totalmente isoladas nem totalmente separadas dele”. Por isso, os gêneros discursivos vão refletir e refratar essa realidade concreta e requerer uma forma padronizada, ou seja, as condições não proporcionam o reflexo da individualidade na linguagem. Dentro dessa discussão sobre gêneros discursivos e estilo individual, Bakhtin entende que:

Na imensa maioria dos gêneros discursivos (exceto nos artístico-literários), o estilo individual não faz parte do plano do enunciado, não serve como um objetivo seu, mas é, por assim dizer, um epifenômeno do enunciado, seu produto complementar. (BAKHTIN, 2016, p.17-8)

Para ele, os estilos de linguagem ou funcionais são, na verdade, os estilos de gêneros que surgem das esferas de comunicação ou das atividades humanas. Ele considera a relação entre estilos e gêneros discursivos difícil, conforme a seguinte citação:

São complexas as relações mútuas entre estilo e gênero. Os gêneros mudam frequentemente de estilo, os estilos se mesclam por campos e gêneros. O estilo, ao passar de um gênero a outro, modifica-o, transfere para ele peculiaridades do primeiro gênero. (BAKHTIN, 2016, p.124)

A tecnologia trouxe novas possibilidades de criatividade por meio do uso da linguagem e junto com esse fato surgiram novos gêneros discursivos e estilos. Crystal (2005) afirma que nós estamos na era da Linguística da Internet Aplicada, por causa das capacidades comunicativas da Internet que podem ser exploradas de diversas formas. Esse estudioso foi um dos primeiros linguistas a discutir o impacto da chegada da Internet na linguagem e apresentar o escopo da chamada “Linguística da Internet”. O autor lista as características formais e uma delas é a de que a Internet permitiu uma nova forma de linguagem, diferente em muitos aspectos da conversa e da escrita tradicionais. Entre as diferenças que ele aponta estão os novos padrões de tomada de turno, o uso dos *emoticons* e novos ritmos conversacionais.

Crystal (2005) afirma que a Internet trouxe para a língua novas variedades estilísticas, aumentando, de forma expressiva, a informalidade. Embora alguns condenem isso, o autor enfatiza a necessidade de comemorar o fato de que a Internet nos permite explorar com criatividade o poder da linguagem escrita. O linguista ainda constata que cada domínio, como *Facebook*, *My Space*, *Hi5* e *Bebo*, entre outros, apresenta perspectivas comunicativas, propriedades, estratégias e expectativas diferentes.

Diante dessa nova realidade, observamos que o *Facebook* rapidamente propaga, dissemina opiniões, ideias, permitindo a organização de grupos ou movimentos, alguns voltados para a manutenção do poder e outros interessados na mudança dessa

realidade. Dentro dessa perspectiva dialética e considerando o surgimento de novos gêneros discursivos a partir do avanço tecnológico, faremos a discussão a seguir do conceito de discurso do outro.

O discurso do outro

Bakhtin (2006) define a consciência individual a partir do meio ideológico e social, pois ela não pode existir de forma isolada, mas sim no processo de interação dialética, permitindo a apropriação, o uso do discurso do outro. Ainda sobre o discurso do outro, Bakhtin declara:

A transmissão e a discussão dos discursos do outro, da palavra do outro, são um dos temas mais difundidos e substanciais do discurso humano. Em todos os cantos da vida e da criação ideológica nosso discurso está repleto de palavras alheias, transmitidas com todos os diversos graus de precisão e imparcialidade. (BAKHTIN, 2015, p. 130)

Na interação de pelo menos duas enunciações, ocorre o diálogo, nele há a recepção ativa do discurso do outro. A língua irá refletir as relações estáveis dos falantes, principalmente, porque o seu objetivo principal não é a expressão e sim a comunicação. Considerando o discurso citado e o contexto da transmissão, há entre eles uma inter-relação dinâmica e dialética, pois irá sempre refletir a relação social entre os indivíduos na comunicação ideológica verbal. Bakhtin faz a seguinte afirmação:

Toda a essência da apreensão apreciativa da enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores. Toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o “fundo perceptivo”, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra. (BAKHTIN, 2006, p.153-4)

A língua vai se materializar na interação entre os indivíduos. E é nesse processo de interação, que o falante vai poder utilizar o discurso do outro para inserir de forma oculta suas réplicas e seus comentários. Bakhtin entende que:

Os próprios limites do enunciado são determinados pela alternância dos sujeitos do discurso. Os enunciados não são indiferentes entre si nem se bastam cada um a si mesmos; uns conhecem os outros e se refletem mutuamente uns nos outros. Esses reflexos mútuos lhes determinam o caráter. Todo enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera de comunicação discursiva. Todo enunciado deve ser visto antes de tudo como uma resposta aos enunciados precedentes de um determinado campo [...] ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subtende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta (BAKHTIN, 2016, p. 17).

O dia a dia está tão cheio do discurso do outro, da apropriação do discurso alheio - de forma direta ou indireta - porque há a comunhão de opiniões, de posicionamentos ideológicos. Logo, todo enunciado vai ser caracterizado por essa atitude responsiva a outros enunciados, principalmente no *Facebook*. As postagens irão refletir essa presença do outro no discurso de um sujeito, ou seja, há entre esses discursos uma relação dialógica. De acordo com Bakhtin:

A entonação que isola o discurso do outro (marcado por aspas no discurso escrito) é um fenômeno de tipo especial: é uma espécie de alternância dos sujeitos do discurso transferida para o interior do enunciado. Os limites criados por essa alternância são aí enfraquecidos e específicos: a expressão do falante penetra através desses limites e se dissemina no discurso do outro, que podemos transmitir em tons irônicos, indignados, simpáticos, reverentes [...]. Assim, o discurso do outro tem uma dupla expressão: a sua, isto é, a alheia, e a expressão do enunciado que acolheu esse discurso (BAKHTIN, 2016, p. 59-60).

O discurso do outro pode se fazer presente através do discurso citado, podendo ser destacado entre aspas. Bakhtin (2016, p. 60) faz a seguinte ressalva sobre os enunciados: “[...] quando estudado com mais profundidade em situações concretas

de comunicação discursiva, descobrimos toda uma série de palavras do outro semilattes e latentes, de diferentes graus de alteridade". Entende-se a importância do enunciado como a ligação dialética imprescindível na comunicação discursiva entre os sujeitos, ele sempre vai ser uma resposta aos outros enunciados que vieram antes dele.

O *Facebook* vai se constituir em um ambiente onde vai ocorrer o entrecruzamento de discursos (reflexão e refração). Cada grupo político que realiza as postagens e comentários traz para esse ambiente virtual as experiências sócio-políticas e também os universos culturais que vão representar o outro. Assim, além de estar voltado ao seu objeto, o enunciado apresenta os discursos do outro, ou seja, vai responder de uma forma ou de outra aos enunciados do outro:

O falante não é um Adão, e por isso o próprio objeto do seu discurso se torna inevitavelmente um palco de encontro com opiniões de interlocutores imediatos (na conversa ou na discussão sobre algum acontecimento cotidiano) ou com pontos de vista, visões de mundo, correntes, teorias, etc. (no campo da comunicação cultural). Uma visão de mundo, uma corrente, um ponto de vista, uma opinião sempre têm uma expressão verbalizada. Tudo isso é discurso do outro (em forma pessoal ou impessoal), e este não pode deixar de se refletir no enunciado (BAKHTIN, 2016, p. 61).

O enunciado não está somente ligado aos que o antecederam, mas também aos que deverão vir, ou melhor, os subsequentes, pois ele sempre vai ser construído, sendo considerado a atitude responsiva, pois não se espera ter sempre ouvintes passivos, mas sim, sujeitos ativos no processo de comunicação.

Por isso, as conversas estão repletas de transmissões e interpretações do discurso alheio, sempre está presente uma "citação", uma "referência" ao que foi dito por outro(s) sujeito(s). Os conceitos de discurso, gênero discursivo e discurso do outro reforçam o princípio dialético proposto por Bakhtin.

Metodologia

Nos itens anteriores, foram discutidos alguns conceitos presentes na teoria bakhtiniana. O discurso, gêneros do discurso e o discurso do outro para existirem precisam estar materializados na comunicação entre os indivíduos. Por isso, estão interligados e podem ser identificados em qualquer ambiente, entre eles, o virtual.

O objetivo estabelecido para este estudo: analisar o discurso do outro nas postagens políticas no *Facebook* com base na teoria de Bakhtin, a fim de entender a concepção de cada grupo no uso do discurso do outro para marcar seu posicionamento político.

Como procedimentos metodológicos para este estudo, usamos a pesquisa bibliográfica com base nos seguintes autores: Crystal (2005), Bakhtin (2006; 2015; 2016), e Orlandi (2012) e como *corpus* escolhemos as postagens no *Facebook* de três grupos diferentes realizadas no período pós-*impeachment* da presidente Dilma Rousseff. Selecionamos de cada grupo uma postagem realizada nos meses de outubro e novembro de 2016. Os dados foram coletados no período em que a presidente teve seu afastamento aceito em votação pelo Senado Federal e o vice Michel Temer ficou no seu lugar. A análise dos dados será qualitativa, para atingir o objetivo estabelecido para esta pesquisa.

Análise dos dados e resultados

Com o resultado das eleições presidenciais de 2014, verificamos que o Brasil se encontrava dividido, pois a presidente Dilma Rousseff venceu com 51,64 % dos votos válidos o outro candidato, Aécio Neves¹. Desde sua posse, os opositores ao seu governo continuaram questionando o resultado das eleições, acirrando ainda mais a divisão entre os grupos pró e contra a

¹ *Eleições 2014*. Disponível em : < <http://g1.globo.com/politica/eleicoes/2014/>>. Acesso em: 08 Ago. 2016.

reeleição da presidente. Em dezembro de 2015, é autorizado pelo Congresso Nacional a abertura do processo de Impeachment. Dilma Rousseff perde o mandato em agosto de 2016, assumindo o vice-presidente, Michel Temer.²

Medviédev (2012) afirma que o gênero está presente na vida e vai refletir a realidade “circundante”. O discurso representa um “*continuum* de mudança”, sempre em transformação e os novos gêneros discursivos, surgidos na era da Linguística da Internet Aplicada, entre eles, o *Facebook*, vão representar essa dinamicidade. As postagens têm aumentado rapidamente, refletindo esse contexto sócio-político em conflito.

São identificadas entre os grupos/movimentos formados ou em formação a seguinte divisão: a primeira é o(s) grupo(s) a favor da presidente e contra o *impeachment*; a segunda é o(s) grupo(s) contrário(s) à presidente e a favor do processo de *impeachment*; e o terceiro grupo(s) que é contra a corrupção e a favor do *impeachment*, que se define como apartidário.

Figura 1 - Postagem do grupo Contra o Golpe Fascista do dia 31/10/16



Fonte: <https://www.facebook.com/Contra o Golpe Fascista>.

² *El País*. Disponível em: http://brasil.elpais.com/tag/proceso_destitucion_dilma_rousseff/a. Acesso em: 18 Nov. 2016.

O primeiro grupo é **Contra o Golpe Fascista II** e os membros se identificam na sua página no *Facebook* como “aqueles que lutam contra a Extrema Direita Fascista e Nazista crescente no Brazil”. Na **Figura 1**, postagem do dia 31/10/16, aparece um gráfico em formato circular copiado do blog www.englucianosilveira.blogspot.com. O grupo **Contra o Golpe Fascista II** usa o discurso do outro para reforçar a ideia de que os defensores da saída da Dilma Rousseff da presidência são oriundos da classe média. Retomando a discussão feita por Bakhtin (2006; 2015), nosso discurso vai estar sempre repleto do discurso do outro, pois essa apropriação das palavras alheias se dá devido ao processo de interação dialética e dinâmica que ocorre entre os sujeitos na comunicação ideológica verbal.

Figura 2 - Postagem do grupo Jovens de Direita do dia 12/11/16



Fonte: <https://www.facebook.com/Jovens de Direita>.

O grupo **Jovens de Direita** apresenta o seguinte lema na sua página do *Facebook*: “Sou jovem, sou conservador, sou cristão, sou de Direita!”. Na **Figura 2**, faz uma postagem no dia 12/11/16 e direciona àqueles que têm amigos esquerdistas. A frase que está em destaque “Os mexicanos são um Bando de índios... ANALFABETOS!” que de forma imediata se associa como sendo

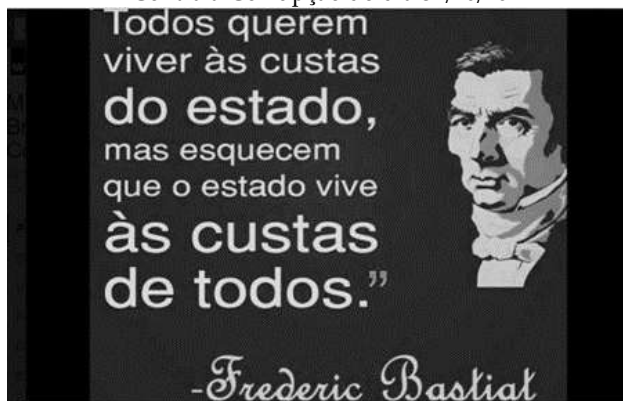
do Donald Trump, presidente dos Estados Unidos naquele período, cuja foto está ao lado da frase. No entanto, a autoria da frase é do Ernesto Che Guevara, um famoso revolucionário socialista, publicada em 1956. A estratégia, usando o discurso do outro e a imagem, resultou em um efeito interessante, pois ao ler a frase imaginamos que foi dita pelo Trump, entretanto, o autor foi um socialista. O grupo ainda usa a mensagem no final da postagem criticando o leitor de esquerda que postaria um texto grande, mas ao ver a autoria desiste e é chamado de “hipócrita”.

Figura 3 - Postagem do Movimento Brasil Contra a Corrupção do dia 31/10/16



Fonte: <https://www.facebook.com/movimentobrasilcontracorrupcao>.

Figura 4 - Frase do Frederic Bastiat usada na postagem do Movimento Brasil Contra a Corrupção do dia 31/10/16



Fonte: <https://www.facebook.com/movimentobrasilcontracorrupcao>.

O grupo **Movimento Brasil Contra a Corrupção** (MBCC) se apresenta como um movimento “apartidário, ordeiro e pacífico de brasileiros, que deseja dar um basta na corrupção e impunidade” na sua página do *Facebook*.

A língua reflete as relações estáveis, a interação entre os sujeitos e é inserida neste contexto, no qual o falante vai utilizar o discurso do outro para apresentar de forma infiltrada os seus comentários, concordâncias e até mesmo discordâncias. Bakhtin (2016) afirma que todo enunciado ecoa, ressoa o discurso do outro em plenitude. Assim, percebemos nas **Figuras 3 e 4**, a postagem do dia 31/10/16 que o Movimento do Brasil Contra a Corrupção colocou apenas a frase de Frederic Bastiat, sem adicionar nenhum comentário. O uso do discurso do outro na forma de discurso direto, como na postagem acima, demonstra a total concordância com a ideia apresentada pelo economista e jornalista francês, Frederic Bastiat.

O discurso oral e/ou escrito está repleto do discurso do outro ou de forma direta ou indireta. Para Bakhtin (2015), o discurso alheio ou discurso do outro se faz presente em vários momentos da vida, nas diferentes situações interacionais entre os falantes. Pode ser usado na forma de “citação”, “referência” ou, até mesmo, o sujeito se apropriar dele como seu. Com o surgimento das novas mídias, os fatos são divulgados instantaneamente. No estudo, foi selecionada a rede social *Facebook* e por meio das postagens políticas apresentadas de cada grupo foi comprovado o uso do discurso do outro de diferentes formas, mas sempre com o objetivo de demonstrar a concordância com a ideia apresentada ou de fazer uma crítica ao grupo opositor.

Considerando o objetivo estabelecido para a pesquisa, ao apresentar o discurso do outro usado por cada grupo, identificamos a intenção de cada grupo defender seu ponto de vista em cada postagem, ou seja, de apresentar suas ideias políticas. Essa presença do discurso do outro em todas as postagens selecionadas traz criatividade e dinamicidade ao debate político no cenário brasileiro.

Conclusão

Para esse estudo, foi proposta uma análise das postagens políticas de grupos selecionados no *Facebook*: **Contra o Golpe Fascista II**, **Jovens de Direita** e **Movimento Brasil Contra a Corrupção**. Dessa forma, foram discutidos os conceitos de discurso, gêneros do discurso e discurso do outro, com base na teoria bakhtiniana. Fizemos um diálogo com os seguintes teóricos Bakhtin (2006; 2015; 2016), Medviédev (2012), Orlandi (2012) e Crystal (2005), apresentando a ideia de que o discurso traz as experiências, as vivências desses sujeitos que o materializam, sem poder isolá-lo dessa realidade social e política.

O *Facebook* é um gênero discursivo que vai se caracterizar pelo entrecruzamento de vários discursos. Ao analisar as postagens escolhidas dos três grupos políticos, percebemos em todas elas a presença do discurso do outro como estratégia usada para divulgar as ideias que cada grupo é a favor ou contra.

Por isso, a análise do discurso das postagens políticas, com base nos conceitos discutidos sob o olhar da teoria bakhtiniana, se torna importante para entender como o discurso do outro, de forma direta ou não, se faz presente no cotidiano e, também, nas redes sociais como forma de divulgação das ideias e concepções de cada grupo, refletindo e refratando realidade política brasileira.

Referências

ALMENARA, Igor. **As pessoas estão deixando de acessar e postar no Facebook?** Disponível em: <https://canaltech.com.br/redes-sociais/as-pessoas-estao-deixando-de-acessar-e-postar-no-facebook-238648/>. Acesso em 20 jun. 2024.

BAKHTIN, Mikhail. **Os Gêneros do Discurso**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Teoria do Romance I: a estilística.** Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem.** Trad. Michel Lahud e Yara Vieira. 12ªed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

CRYSTAL, David. **The Scope of Internet Linguistics.** Paper. American Association for the Advancement of Science Meeting. Feb. 2005.

Eleições 2014. Disponível em: < <http://g1.globo.com/politica/eleicoes/2014/>>. Acesso em: 08 Ago. 2016.

El País. Disponível em: http://brasil.elpais.com/tag/proceso_destitucion_dilma_rousseff/a. Acesso em: 18 Nov. 2016.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência.** Tradução Susana L. de Alexandria. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

MEDVIÉDEV, Pável N. **O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica.** Trad. Sheila C. Grillo e Ekaterina V. Américo. São Paulo: Contexto, 2012.

ORLANDI, Eni. **Análise do discurso: princípios e procedimentos.** 10. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

AS COISAS QUE NÃO EXISTEM: LEITURA DE LITERATURA E FORMAÇÃO HUMANA

MAUÉS, Fernando¹

Este texto deriva de uma comunicação, que nasceu de muitas aulas, condensadas, ao longo do tempo, em uma aula única, que está entre as minhas preferidas – sim, professores têm aulas mais do coração, acontecimentos pelos quais esperam às vezes mais de um ano. Como todas as aulas, foi construída sobre o tripé clássico dos acúmulos: das leituras de obras literárias, teóricas e críticas; da experiência do professor; das contribuições dos alunos. Se passamos vários anos pensando em um tema, lendo sobre ele, escutando alunos e colegas, falando sobre, experimentando e refletindo sobre cada experiência, talvez, em algum momento, haja algo com que contribuir. Essa é minha esperança, agora, com essa aula fixada em letra.

A discussão proposta aqui é sobre a leitura de literatura, sobre a relevância e a pertinência da exposição aos textos literários para a formação humana e escolar. Ainda há espaço para o que os últimos 200 anos chamaram de literatura na vida contemporânea e futura? A pergunta, garanto, não é retórica. A vastidão de títulos que tratam dos perigos que a ameaçam e da necessidade de lê-la e ensiná-la são prova disso – afinal, se algo necessita de tanta justificativa e defesa, é porque está sob ataque. Lembro que a situação não é nova, mas tem se aprofundado. Os presságios sombrios para a literatura, da decadência de sua leitura e ensino, vêm sendo difundidos pelo menos desde meados do século XX. Sartre, ainda em 1949, afirmou que nada garantia sua imortalidade; Bloom, em 1994, previa a diminuição progressiva dos departamentos de Estudos Literários até se tornarem do

¹ Universidade Federal do Pará. fmaues@ufpa.br

tamanho do que são, hoje, os de Estudos Clássicos. Neste início de século XXI, obituários se avolumam: Todorov (2007) proclama que a literatura está em “perigo”; William Marx (2005) e Perrone Moisés (2011) indicam um “longo adeus”; Millet (2007) fala em “desencanto”; Sallenave (2008) alerta que “não amamos ler”. Ao mesmo tempo, Compagnon (2009) e Jouve (2012) esforçam-se para convencer-nos da necessidade de ler e estudar literatura.

Como se vê, há hoje variados diagnósticos do estado da questão e múltiplas justificativas e propostas para a leitura de textos literários, nos âmbitos público e privado, na escola e fora dela. O que faço, a partir de agora, é acrescentar mais uma breve e precária perspectiva acerca do tema.

Uma tarefa árdua

É preciso começar afirmando algo que, da precariedade da minha percepção, parece um fato: ler, para a grande maioria de nós, neste século XXI cercado de distrações, é uma tarefa, exige esforço, às vezes insuperável – pelo menos no início. Não por acaso, ocorre uma identificação quase sempre unânime quando mostro, em sala de aula, um meme bastante conhecido em que uma caveira está debruçada sobre um livro e, em um balão, lê-se: “Eu lendo o mesmo parágrafo pela centésima vez porque pensamentos aleatórios insistem em aparecer na minha cabeça”.

Identificação semelhante ocorre à menção da passagem de *Como um romance*, do pedagogo francês Daniel Pennac, em que o filho adolescente se sente torturado ao ter que ler um volume de quase 500 páginas:

Ei-lo agora, adolescente recluso em seu quarto diante de um livro que não lê. [...] Ele está sentado diante da janela, a porta fechada às costas. Página 48. Ele não tem coragem de contar as horas passadas para chegar a essa quadragésima oitava página. O livro tem exatamente quatrocentos e quarenta e seis. Pode-se dizer 500 páginas! Se ao menos tivesse uns diálogos, vai. Mas não! Páginas completamente cheias de linhas apertadas entre margens minúsculas, negros parágrafos comprimidos uns sobre

os outros e, aqui e acolá, a claridade de um diálogo – um travessão, como um oásis, que indica que um personagem fala com um outro personagem. Mas o outro não responde. E segue-se um bloco de 12 páginas! Doze páginas de tinta preta! Fata de ar! Ufa, que falta de ar! Merda, puta que pariu! Ele xinga. Muitas desculpas, mas ele xinga. Livro filho da puta, burro! Página quarenta e oito. Se ao menos ele pudesse lembrar do conteúdo dessas primeiras quarenta e oito páginas! (Pennac, 2008, p. 20)

Essa agonia nada criativa diante dos livros, principalmente dos mais densos e/ou extensos, atinge grande parte de nossos alunos – da educação básica e superior à pós-graduação –, mas não somente: professores e pais também enfrentam dificuldades de concentração para “entrar” nas obras, para lembrar do recentemente lido, para conectar o universo da ficção narrativa e da lírica com o próprio edifício cognitivo de forma significativa, para além de associações superficiais e estereotipadas.

Uma observação, ainda que óbvia, é necessária: ler não é uma atividade natural. Sobretudo quando tratamos de textos mais longos e complexos, ler exige habilidades que levam tempo e custam para serem adquiridas, como, por exemplo, a de imaginar os cenários e criar uma espécie de teatro dentro das nossas cabeças, em que as falas e pensamentos de narrador e personagens sejam vivas e cheias de emoção e sentido; a de ter na memória o resumo de acontecimentos de capítulos já lidos; a de perceber camadas múltiplas de sentidos e conectar tais sentidos à nossa vida; a de perscrutar a linguagem organizada de forma pouco ortodoxa, diferente da que costumamos usar de forma automatizada.

Ao mesmo tempo, a leitura requer que essas habilidades e outras sejam mobilizadas em um certo estado mental em que o foco se restrinja ao texto, alheando-se de elementos externos – das conversas às notificações que saltam a cada minuto das telas que nos cercam. No início de 2016, quando coordenava um grupo de 14 estudantes de iniciação à docência (PIBID-UFPA), os participantes se queixavam da incapacidade de terminar um livro, de se concentrar. Realizamos, então, um experimento:

encontrávamo-nos 3 vezes por semana e, por 2 horas e meia, sentávamos em uma sala para ler, com todos os equipamentos eletrônicos desligados. Os primeiros dias foram de suplício, mas na segunda semana a leitura voltou a ser possível e, terminados os primeiros livros, os jovens retomaram a confiança e uma capacidade de enfrentar obras volumosas como o *Hibisco roxo*, de Chimamanda Adichie, e complexas como o *Grande sertão: veredas*, do Rosa. Funcionou, mas foi preciso pagar o preço de abrir mão, temporariamente, de distrações; de se empenhar na leitura. Cabe, então, perguntar: o que a leitura nos oferece que faça valer a pena tal “alheamento”?

Palavras e significados

Começo a responder revisitando minha própria história como leitor. Até meus 12 anos, no início dos anos 80, ler ficção era tarefa tipicamente escolar, apoiada em coleções paradidáticas – essa denominação terrível, que busca imprimir utilidade didática no texto literário, por essência “inútil” na escola – como “Vaga-lume” e “Para gostar de ler”. Não era, de fato, uma atividade mais penosa que as outras propostas pelos professores, mas tampouco era mais interessante. Até que fui obrigado (obrigado, professora!) a ler o livro do gaúcho Carlos Moraes, *A vingança do timão*. Como o título indica, a narrativa focaliza alguns meses na vida de um grupo de adolescentes de uma cidade do interior do Rio Grande do Sul e trata sobretudo de futebol, das amizades e das primeiras experiências amorosas – tudo o que interessava ao leitor de 12 anos. Pela primeira vez, ao terminar o livro, eu não me despedia de uma obrigação escolar, mas de pessoas (personas / personagens) a quem os afetos me haviam ligado profundamente. Eu sentia saudades de Tucano, Bejeja e sua turma. Relia o livro, mas não bastava, porque era como contemplar uma fotografia ou um filme de um pequeno trecho de vidas que, eu adivinhava, se estendiam para aquém e além dos episódios narrados por Moraes. Sei que o mesmo aconteceu com muitos leitores quando encontraram seu primeiro livro realmente

significativo, numa experiência que se multiplicaria várias vezes desde então – com Pessoa, Bandeira, Meireles, Macabéa, Riobaldo e aquele patriarca, Afonso da Maia, que povoam minhas lembranças como qualquer gente que conheci na vida.

O que aquele livro me deu? Por que valeu a pena lê-lo, relê-lo e ler outros depois? Primeiro, pelas palavras. Ele encheu minha cabeça de expressões, organizações de linguagem particulares e imagens que ampliavam a capacidade de elaborar o que eu sentia, de significar o que experimentava. Quando me sentia confuso, atordoado, sabia que havia “dentro de mim, um atropelo baita” (Moraes, 1981, p. 87). Nas ocasiões em que a perplexidade tomava conta de mim, lembrava: “que sei eu da vida?” (Moraes, 1981, p. 88) – o que era um sentimento muito mais profundo do que o prosaico “o que eu sei da vida?” poderia expressar.

No mesmo sentido, ao defender a importância de que os adultos leiam para as crianças, não apenas contem histórias, Luzia de Maria relata:

Aos três anos de idade, Júlia – que adora contar histórias (porque sempre as ouviu lidas pela mãe) – estava me contando uma história e, de repente, no momento em que surgia um monstro, na narrativa, ela aumentava a voz, enquanto me agarrava o joelho, dizendo:

“O monstro mordeu o joelho... que dirás tu? que dirás tu?”. E, me agarrando o braço: “O monstro mordeu o braço... que dirás tu? que dirás tu?”. Eu não consegui compreender de imediato aquele final “que dirás tu?” na boca de uma criança de tão pouca idade e, diante da insólita cena, ao mesmo tempo que perguntava à mãe dela o que ela estava dizendo, comecei a rir.

Enquanto a mãe me explicava que aquela frase estava numa história meio antiga, que ela havia lido alguns dias antes para Júlia, e que a menina tinha adorado o “que dirás tu?” e agora o introduzia em toda história que contava (2016, p. 40)

Note-se: a “história meio antiga”, “lida” para Júlia, acrescentou ao seu repertório uma expressão – “que dirás tu?” – que não teria sido incorporada sem a leitura, mesmo feita por outra pessoa. Ali, o importante é ser exposto às maneiras

particulares de organizar a língua, distintas das habituais, oriundas de outros enunciadores, de outros tempos e lugares, principalmente se está em jogo o tratamento estético que caracteriza o literário.

Voltando a minha experiência, além de me encher de linguagem, aquele livro me possibilitou “a construção de uma primeira imagem coerente do mundo”, como escreve Todorov (2009, p. 82). Lá pelo final da narrativa, lia-se:

Juiz a favor, Tucano, juiz a favor. Agora, imagina um cara que pega a bola lá na defesa e precisa, mas precisa muito fazer o golzinho dele na vida. Mas pra isso tem que driblar todo o meio campo adversário, depois a defesa toda. O juiz está contra, o vento contra, a torcida indiferente, capaz só de dizer: Te vira, crioulo. Imagina também que esse cara é mal-alimentado, filho de mãe mal-alimentada, o pai um alcoólatra que se mandou de casa. Me diz: Que gol ele pode fazer na vida? (Moraes, 1981, p. 84-85)

A sociedade em que eu vivia aparecia, no livro, espelhada em uma partida de futebol, com regras injustas, torcidas indiferentes e juízes mal intencionados, mas em que a amizade e o talento poderiam, eventualmente, triunfar em alguns aspectos. Foi depois dos dias passados acompanhando aqueles meninos da rua do Fião que pensei, pela primeira vez, “que o jogo da vida pode [e precisa] ser mudado” (Moraes, 1981, p. 86). Nesse sentido, o livro me permitiu experimentar e praticar, na relativa segurança da experiência ficcional, minhas habilidades de investigar os significados do mundo: por que pessoas agem de determinadas maneiras? Quais as motivações e consequências de escolhas feitas? O que é provocado pelo contexto? Como, com que dificuldades e potenciais, tenta se expressar o indivíduo?

O crítico de cinema Pablo Vilaça relata, em publicação do dia 5 de outubro de 2017 em sua conta do Twitter, uma anedota ocorrida durante a Mostra São Paulo de Cinema daquele ano que ilustra um aspecto relevante de nossa condição no mundo:

Deixa eu contar pra vocês uma coisa que aconteceu hoje na @mostrasp e que achei muito divertida: minha última sessão do dia foi do doc “Caniba”, sobre um japonês que matou e devorou partes de uma estudante em 1981. O filme avançava leeeentamente, seguindo o ritmo do depoimento do tal japonês, que, vítima de uma doença neurodegenerativa, custa a falar. De repente, ele se deita na cama e a câmera o focaliza num loooongo primeiríssimo plano. Aos poucos, a câmera gira e sai de foco. E aí rola um fade. Tela preta. Que dura. Dura. Dura. Dura. E a plateia toda esperando. E mais de 10 minutos se passam. E aí... Somos informados de que o projetor havia parado de funcionar há 10 minutos. E todo mundo achando que era parte do filme.

O episódio, risível, também explicita a necessidade humana de encontrar significado para tudo o que nos cerca e acontece. Com as pistas disponíveis – uma mostra de cinema alternativo; um filme experimental –, fazia sentido pensar que a tela escura fosse algum tipo de artifício do diretor para expressar a passagem do tempo durante o sono do protagonista. No contexto de um filme de ação, por exemplo, logo se perceberia a falha no equipamento. A relação que estabelecemos é: os livros, por tratarem das vidas de pessoas, parecidas ou diferentes de nós; atravessando acontecimentos semelhantes ou diversos dos que nos sucedem, permitem-nos exercitar continuamente nossas habilidades de leitura de sinais, símbolos, a fim de reconhecer padrões e atribuir sentidos. Se a “leitura do mundo precede a leitura da palavra” (Freire, 1989, p. 9), o movimento não se esgota na precedência, pois, no decorrer de uma vida, a leitura da palavra – seja na forma de livros, mas também de mitos e canções da cultura oral, presentes em todas as comunidades humanas – alimenta de forma incontornável a leitura do mundo. Aidan Chambers (2023, p. 26), assevera:

Seres humanos não podem suportar o caos, a falta de sentido, a confusão. Nós sempre procuramos conexões, padrões de relacionamento entre uma coisa e outra que construam um sentido que possamos entender. E, se não conseguirmos encontrar um padrão, tenderemos a construir um a

partir das diferentes probabilidades e fins que a matéria-prima à nossa frente oferece. Fazemos isso com tudo em nossas vidas, e o fazemos quando lemos.

Mesmo quando tratamos de passagens de nossas próprias vidas, a leitura de ficção permite a reinterpretação, ou mesmo uma primeira significação dos episódios. Leia-se, por exemplo, o relato da professora Zélia Mônica Santos. Após ter lido, com os alunos de um 7º ano, o conto “O rebelde”, incluído nos *Contos Amazônicos* de Inglês de Souza, perguntou à turma se o que acontecera com a personagem principal parecia, de alguma forma, com a vida de alguém, ao que um aluno respondeu:

Sim, professora, é muito parecida, primeiro porque o Paulo viu que os homens estavam agindo errado e resolveu sair por conta própria. Ele se tornou mais rebelde ao proteger os portugueses que eram inimigos dos cabanos e teve que pagar o preço.

Assim é a nossa realidade. Vou lhe contar que parece que eu fui um rebelde, agora que tô percebendo. Quando eu tinha doze anos, tinha uns amigos que roubavam e eu comecei a roubar com eles, mas vi que estava tudo errado e resolvi me afastar. Meus amigos, quando souberam, não queriam deixar, mas eu bati o pé e disse que não queria. Eles me chamaram de veado e me levaram pra um matagal e me bateram muito. Minha mãe soube do ocorrido e foi me buscar. Quando me viu todo cheio de sangue, ficou desesperada e me levou pro hospital. Depois ela ficou com medo que eles me matassem e nós mudamos pra cá pro Icuí. Então, acho que isso foi uma rebeldia que eu tive, de não querer ser ladrão, pelo menos tô vivo.. (Santos, 2018, p. 82; negritos meus)

Como se percebe, a partir da leitura de um conto escrito há mais de 100 anos, em um contexto radicalmente diverso da vida de um menino da periferia urbana amazônica, o aluno dá significado a sua própria história: “parece que eu fui um rebelde, agora que tô percebendo”. Muitas leituras, nesse sentido, nos abastecem de muitas possibilidades de significados, muitas vezes diversos e contraditórios, para o que nos cerca, com a vantagem de as experiências serem mais seguras que viver rebeliões, guerras, o assédio de monstros, travessias perigosas ou tomar

decisões irreversíveis. Juliana Pedro, em seu prefácio ao *Diga-me*, de Chambers (2023, p. 12), escreve:

Não é apenas sobre nós mesmos que aprendemos por meio da leitura. É, também, sobre a mente de estranhos, especialmente, sobre os quais não conseguiríamos – no curso comum das coisas – aprender muito. Com novas perspectivas em mãos, aprendemos sobre uma vida familiar europeia, sobre ser um adolescente no Irã, sobre uma escola na Síria, ou sobre um casal apaixonado na época do xogunato japonês. Graças a tudo isso, temos uma oportunidade de ouro para nos poupar tempo e erro. A literatura acelera anos, pode nos conduzir por uma vida inteira em um dia e, assim, permite-nos estudar as consequências, a longo prazo, de decisões que – em nossa própria vida – ocorrem de forma lenta. Do grande herói que se sacrifica até o velho ranzinza que morre de solidão, a literatura consegue dar voz a todos os ensinamentos que esses personagens trazem em seu cerne. Ler uma história é o melhor simulador de realidade que temos; uma máquina que nos possibilita experimentar com segurança os cenários mais chocantes que, numa situação real, poderiam acarretar anos perdidos e perigos para obter uma sensação semelhante.

Se os argumentos foram adequadamente apresentados, pode-se concluir que a exposição ao texto literário, escrito ou oral, provê pelo menos dois elementos à formação humana: repertório de linguagem que nos permite elaborar o mundo de maneira mais complexa e experiência na construção de significados. Porém, se muitos outros objetos de cultura, dos jornais e filmes às conversas na esquina, oferecem-nos esses mesmos elementos, qual a peculiaridade da contribuição da literatura?

Mesmo depois de adulto, cursando Letras e amando os livros, a especificidade que fazia da literatura uma experiência qualitativamente diferente das outras seguia opaca para mim até a leitura de um conto, de Maria Lúcia Medeiros, chamado “Velas. Por quem?”. Nele, uma narradora incomum, ambigualmente homo e heterodiegética, que narra em terceira pessoa mas se dirige todo o tempo à personagem principal por um tu que causa estranhamento, arrasta-nos, pela organização particular da linguagem, para o lugar daquela pequena cuja vida foi roubada

pela família da branca e alta mulher que “enchia de urina o urinol de porcelana” (Medeiros, 1990, p. 12):

Fatal foi tua ligeireza, o trabalho na roça, o leite de cabra que bebeste em tenra idade lá de onde aportaste um dia numa sonolenta manhã.

Com pouco já ninguém podia passar sem ti sendo pedaço deles, cria, cachorro fiel, Ó boa pequena! Nem cresceste tanto, alargaste sim, pernas rijas, braços fortes e com pouco já morria o doutor, já envelhecia a senhora, já casava a menina e já trocavas de mão e de patrão, pois a menina agora já era a mulher branca e perfumada que também enchia de urina o urinol de porcelana. (Medeiros, 1990, p. 12)

A leitura do conto inteiro é avassaladora, mas este fragmento permite notar a habilidade da narradora, que nos pega pelo colarinho e obriga a experimentar as humilhações pelos olhos da pequena porque não era “ela” quem atravessava os acontecimentos, eras “tu”, leitor.

A partir de Medeiros, foi explicitado para mim que é o arranjo peculiar da linguagem característico da literatura, mesmo naquelas obras que se esforçam por serem simples e transparentes, o que marcava qualitativamente a aquisição de palavras e expressões e a experiência de significados que os livros me proporcionavam. É assim que um texto literário promove uma experiência “mais densa e eloquente que a vida cotidiana”, nas palavras de Todorov:

Mais densa e mais eloquente que a vida cotidiana, mas não radicalmente diferente, a literatura amplia o nosso universo, incita-nos a imaginar outras maneiras de concebê-lo e organizá-lo. Somos todos feitos do que os outros seres humanos nos dão: primeiro nossos pais, depois aqueles que nos cercam; a literatura abre ao infinito essa possibilidade de interação com os outros e, por isso, nos enriquece infinitamente. (Todorov, 2009, p. 23-24)

Nesse livro em que discute o valor da literatura e alerta para o perigo a que a forma como é tratada nas escolas – francesas! – a expõe, *A literatura em perigo*, o búlgaro trata, também, do tipo específico de contribuição que ela provê:

Num estudo recente, o filósofo americano Richard Rorty propôs caracterizar diversamente a contribuição da literatura para a nossa compreensão do mundo. Ele recusa o uso de termos como "verdade" ou "conhecimento" para descrever essa contribuição, afirmando que a literatura faz menos remediar nossa ignorância do que nos curar de nosso "egotismo", termo entendido como uma ilusão de autossuficiência. A leitura de romances, segundo ele, tem menos a ver com a leitura de obras científicas, filosóficas ou políticas do que com outro tipo bem distinto de experiência: a do encontro com outros indivíduos. Conhecer novas personagens é como encontrar novas pessoas, com a diferença de que podemos descobri-las interiormente de imediato, pois cada ação tem o ponto de vista do seu autor. (Todorov, 2009, p. 80-81)

Seu papel, então, inclui fazer-nos experimentar o fato de que há maneiras de estar no mundo diferentes das nossas, curar-nos do "egotismo", através do encontro com outras pessoas configuradas em personagens. O autor arremata:

O que o romance nos dá não é um novo saber, mas uma nova capacidade de comunicação com seres diferentes de nós; nesse sentido, eles participam mais da moral do que da ciência. O horizonte último dessa experiência não é a verdade, mas o amor, forma suprema da ligação humana. (Todorov, 2009, p. 81)

Parece-me que, parte do problema é que o "amor" não entra na vida e na escola como requisito formativo. Por isso, penso, abordamos o poema, a narrativa sob perspectivas que excluem o amor – o que nos leva a girar em torno das obras sem nunca, de fato, chegarmos ao que realmente importa. Adotar o amor, porém, como sabemos, é um risco, risco que se estende à literatura.

A literatura não é inócua

Como toda atividade humana realmente relevante e significativa, a leitura de literatura não acontece sem riscos; não é predominantemente pacífica e tranquilizadora, embora muito do senso comum a deseje assim. Tal desejo se expressa, muitas vezes,

na expectativa de que a leitura nos torne pessoas “melhores”, mais éticas, mais empáticas, mais adequadas moralmente.

Muito dessa expectativa se expressa, por exemplo, em leituras equivocadas como a que se faz do texto clássico de Antonio Candido, “O direito à literatura”, em que o autor defende o papel humanizador da exposição às múltiplas manifestações do que ele reconhece como literatura – “todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações” (Candido, 2004, p. 174). Humanizar, para Candido, está longe de significar tornar bom, como se lê ainda nas páginas iniciais da palestra para acadêmicos de Direito transformada em capítulo de livro:

A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas. Por isso é indispensável tanto a literatura sancionada quanto a literatura proscrita; a que os poderes sugerem e a que nasce dos movimentos de negação do estado de coisas predominante.

A respeito destes dois lados da literatura, convém lembrar que ela não é uma experiência inofensiva, mas uma aventura que pode causar problemas psíquicos e morais, como acontece com a própria vida, da qual é imagem e transfiguração. Isto significa que ela tem papel formador da personalidade, mas não segundo as convenções; seria antes segundo a força indiscriminada e poderosa da própria realidade. Por isso, nas mãos do leitor o livro pode ser fator de perturbação e mesmo de risco. Daí a ambivalência da sociedade em face dela, suscitando por vezes condenações violentas quando ela veicula noções ou oferece sugestões que a visão convencional gostaria de proscrever. No âmbito da instrução escolar o livro chega a gerar conflitos, porque o seu efeito transcende as normas estabelecidas.

Numa palestra feita há mais de quinze anos em reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência sobre o papel da literatura na formação do homem, chamei a atenção entre outras coisas para os aspectos paradoxais desse papel, na medida em que os educadores ao mesmo tempo preconizam e temem o efeito dos textos literários. De fato (dizia eu), há “conflito entre a ideia convencional de uma literatura que eleva e edifica (segundo os padrões oficiais) e a sua poderosa força indiscriminada de

iniciação na vida, com uma variada complexidade nem sempre desejada pelos educadores. Ela não *corrompe* nem *edifica*, portanto; mas, trazendo livremente em si o que chamamos o bem e o que chamamos o mal, humaniza em sentido profundo, porque faz viver". (Candido, 2004, p. 175-176)

O longo trecho citado demole qualquer possibilidade de fantasia benigna acerca dos efeitos da literatura sobre o homem. Como “transfiguração” da vida, como vida fingida – mas não por isso menos decisiva para nós, como veremos adiante -, ela oferece ao espírito riscos semelhantes e mesmo mais variados que os da experiência cotidiana. Como expressão artística que amplia as lentes morais, de comportamento, ideológicas de uma comunidade, veicula muitas ideias e ações que agridem violentamente os valores dessa comunidade, que incomodam e põem a nu contradições e desejos que se preferem escondidos. Há, nos textos, tanto a homoafetividade, a homossexualidade, quanto a homofobia; tanto a diversidade de raças e a fraternidade como o racismo; tanto a luta feminista por mudanças como os esforços do patriarcado pela conservação de seus modos de existência – tudo, muitas vezes, em uma mesma obra, um mesmo verso, uma mesma imagem.

Parte do condão dos melhores textos literários é explicitar a complexidade da vida; afirmar que nada é simples e definitivo; revelar, como luz forte que incomoda e queima, que no planeta, na pátria, na família e mesmo em nós há monstruosidades reais coabitando com generosidades e que podem ser alvo de interditos ou elogios, de discussão ou execração, mas não podem ser ignoradas.

É por isso que, em épocas como a nossa, de amplo patrulhamento das ações e pensamentos, haja tantos resmungos e pedidos de prescrições contra obras, de Lobato a Ziraldo, de Chico Buarque a Emicida, de canções folclóricas a Pasolini. Em consequência, ainda todos os documentos normativos da Educação – nos vários níveis, daqueles nacionais aos projetos pedagógicos das menores escolas – advoguem pela necessidade de criar “cidadãos críticos”, há pouco esforço real para que o objetivo se

realize. Basicamente ninguém quer estudantes ou cidadãos realmente críticos no sentido de serem capazes de avaliar todas as possibilidades e decidir livremente como se posicionarem diante dos dilemas que se oferecem. Quer-se, de fato, inculcar certa perspectiva – não se deve praticar *bullying*, ou bater no irmão, ou desobedecer ao professor, ou jogar lixo na rua etc. – como a única moralmente aceitável. Ser crítico seria seguir certa régua de valores, hegemônicos no grupo, não escolher segundo a própria consciência.

Há alguns anos, um colega, professor universitário, que coordenava projeto de redução de pena por leitura em um importante presídio federal de segurança máxima me dizia que andava desconfiado “dessa história de que a literatura humaniza”. Afirmava isso porque, segundo ele, criminosos mais perigosos, chefes de facções, entendiam *Grande sertão: veredas* melhor que os estudantes de doutorado que ele orientava. Não me surpreende. Para chegar ao topo de organizações criminosas, é muito provável que um indivíduo seja extraordinariamente capaz de entender o humano: saber quem e quando premiar, quem e quando aterrorizar, o que se alcança melhor com alianças, com quem convém fazer guerra etc. Entender-se e os outros homens, perscrutar o contexto em que se relacionam é aprofundar nossa humanidade. Todorov (2009, p. 82) nos lembra:

Kant, no famoso capítulo da *Crítica da faculdade do juízo*, considerava como um passo obrigatório no caminho para o “senso comum”, ou seja, para nossa própria humanidade: “Pensar colocando-se no lugar de todo e qualquer ser humano.” Pensar e sentir adotando o ponto de vista dos outros, pessoas reais ou personagens literárias, é o único meio de tender à universalidade e nos permite cumprir nossa vocação.

Ser capaz de colocar-se no lugar de “todo e qualquer ser humano” dota o indivíduo de um poder imenso pois é excepcionalmente capaz de ler pessoas e situações, avaliar causas e consequências de seus atos e dos alheios, comover-se com os dramas alheios e mover as vontades de outros – o que lega,

também, uma carga imensa de responsabilidade, pelo que Pessoa, olhando a “pobre ceifeira” (1992, p. 123), não deixa de concluir que “a [cons]ciência pesa tanto”. O que se faz com esse poder é algo que cabe a cada um. A única certeza é que, consciente e crítico, não se pode mais alegar ignorância e desconhecimento; tornamo-nos radicalmente responsáveis por nossas escolhas, ações e omissões. Quantos indivíduos estão dispostos a suportar tal peso? Que sociedade está disposta a permitir a plena humanidade e criticidade dos seus membros?

Entende-se, por este caráter indomável de um texto literário lido de forma significativa e sem cabrestos, porque a atividade se encontra prescrita das escolas, nas quais ler não é aula, é “enrolação”. Também, o motivo de a escolha de obras ser cada vez mais cerceada por grupos de pais, religiosos – também de pais religiosos –, autoridades educacionais, partidos: só se deseja o anódino, o irrelevante, o incapaz de causar qualquer dano ou promover qualquer crítica real; o que se quer é o que domestica o leitor através de um objeto – o livro submisso – e um movimento – a leitura submissa. Sim, é possível – e frequente! – que se façam leituras domesticadas de obras selvagens. Basta condicionar a leitura à captação de uma ideia única, presente na obra mas que logo projeta o leitor para fora dela, para falar de aspectos que reentronizam valores cristalizados sem nenhum incômodo ou contradição.

Não é recente a desconfiança em relação à literatura. Platão já expulsou os poetas de sua República e a primeira personagem da *Nau dos loucos*, obra quatrocentista de Sebastian Brant, era o leitor, que se alienava do mundo e se perdia em livros. Tampouco é nova a exaltação de seu caráter formador, humanizante, como viu Aristóteles em seus estudos sobre a tragédia. Veneno, remédio – boa parte das dissidências acerca da literatura incide sobre seu caráter ficcional e a capacidade de manipular, simbolicamente, o real. Avancemos sobre a questão.

As coisas que não existem

É Harari quem nos lembra, em seu *Sapiens*, de um aspecto peculiar da linguagem humana: a capacidade de falar sobre “coisas que não existem”. No segundo capítulo de seu *best seller*, o historiador traça um panorama da discussão acerca da linguagem humana e de como ela se distingue daquelas de outros seres vivos. Lembra que

nossa linguagem é incrivelmente versátil. Podemos conectar uma série limitada de sons e sinais para produzir um número infinito de frases, cada uma delas com um significado diferente. Podemos, assim, consumir, armazenar e comunicar uma quantidade extraordinária de informação sobre o mundo à nossa volta. (HARARI, 2015, p. 32)

Adiante, baseado em estudos como os de Dunbar e Hill (1997, 2003), prossegue pelo que chama de teoria da fofoca, segundo a qual o principal assunto que ocupou – e ocupa – a comunicação humana são os outros humanos:

as informações mais importantes que precisavam ser comunicadas eram sobre humanos, e não sobre leões e bisões. Nossa linguagem evoluiu como uma forma de fofoca. De acordo com essa teoria, o *Homo sapiens* é antes de mais nada um animal social. A cooperação social é essencial para a sobrevivência e a reprodução. Não é suficiente que homens e mulheres conheçam o paradeiro de leões e bisões. É muito mais importante para eles saber quem em seu bando odeia quem, quem está dormindo com quem, quem é honesto e quem é trapaceiro. (HARARI, 2015, p. 33)

Chega, enfim, àquela que considera a “característica verdadeiramente única da nossa linguagem [...] a capacidade de transmitir informações sobre coisas que não existem” (HARARI, 2015, p. 33). Ele prossegue:

Lendas, mitos, deuses e religiões apareceram pela primeira vez com a Revolução Cognitiva. Antes disso, muitas espécies animais e humanas foram capazes de dizer: “Cuidado! Um leão!”. Graças à Revolução Cognitiva, o *Homo sapiens* adquiriu a capacidade de dizer: “O leão é o espírito

guardião da nossa tribo”. Essa capacidade de falar sobre ficções é a característica mais singular da linguagem dos sapiens. (HARARI, 2015, p. 34)

O que nos faz humanos, com tudo o que há de belo e pernóstico em nossa constituição, parecem ser as ficções, que, na imagem proposta por Paul Valery, preenchem nossas profundezas, nossas trevas naturais. Em um grupo de textos menos conhecidos do simbolista francês, reunidos sob o título *Variedades II*, encontra-se “A pequena carta sobre os mitos”, em que se lê:

Pense que o amanhã é um mito, que o universo é um; que o número, que o amor, que o real como o infinito, que a justiça, as pessoas, a poesia... a própria terra são mitos! [...] Esqueci todo o passado. Toda a história é feita de pensamentos aos quais acrescentamos esse valor essencialmente mítico de que representam o que foi.

O que seríamos sem a ajuda do que não existe? Pouca coisa – e nossos espíritos bem desocupados definhariam se as fábulas, os mal-entendidos, as abstrações, as crenças e os monstros, as hipóteses e os pretensos problemas da metafísica não povoassem nossas profundezas e nossas trevas naturais com seres e imagens sem objetos. Trevas. Os mitos são as almas de nossas ações e nossos amores. Só podemos agir nos movendo em direção a um fantasma. Só podemos amar o que criamos. (Valery, 1930, p. 256; tradução minha)

Valery percebe: tudo o que nos cerca e ao que atribuímos significados só é apreendido pelo mito, que carrega e reinterpreta – ficciona – o mundo exterior para dentro de nós, o único lugar que realmente existe. É a ficção, em forma de narrativa ou expressão lírica, que preenche nossa necessidade de organizar o mundo; a mesma ficção, simultaneamente, não nos permite esquecer que toda essa organização é precária e artificial. Equilibramo-nos sobre a ilusão que nós mesmos criamos e isso é o que nos resta, é o que constitui nossa humanidade. Retomando o poeta: o que seria de nós sem as coisas que não existem? Bem pouca coisa.

Quando lemos literatura, quando ensinamos literatura, estamos experimentando e transmitindo coisas que não existem.

Isso não é de pouca utilidade, como se costuma pensar. É, ao contrário, talvez a experiência mais valiosa para nossa constituição como humanos, isto é, como animais capazes de reconhecer a complexidade da existência, como suas imensas contradições e fricções. E porque nada realmente importante é unívoco, nem a vida, nem os livros – nem na vida, nem nos livros –, a literatura segue sendo, hoje, valiosa para além das diversões que nos alienam, não da realidade, mas da possibilidade de construir significados, não apenas consumi-los.

Eu sei, neste ponto do trabalho, que cada assunto mencionado e ideia exposta aparecem, aqui, de forma insuficiente. Haveria muito a precisar e desenvolver acerca de cada aspecto. Assim é a vida: precária, incompleta, contraditória muitas vezes. Por isso mesmo se revela tão bem nos textos literários, que são feitos para dizer tudo, ao mesmo tempo que assumem a incompletude que, lembra Iser (1996, p. 62), só se resolve no contato com o leitor. Há mais a pensar. Sigamos lendo – vamos conversando.

Referências

- BLOOM, Harold. **O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. *Vários escritos*. 4ª ed. São Paulo / Rio de Janeiro: Duas Cidades / Ouro sobre azul, 2004, p. 169-191.
- CHAMBERS, Aidan. **Diga-me: as crianças, a leitura e a conversa**. Trad. Juliana Chiericato Pedro. São Paulo: Cortez, 2023.
- COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Trad. Laura T. Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- CORTEZ, Mariana. “As crianças podem ser críticas de literatura?”: a contribuição de Aidan Chambers para o ensino de literatura. **Revista brasileira de estudos pedagógicos**, Brasília, v. 104, e5305, 2023, p. 1-16.

DUNBAR, Robin I. M. Groups, gossip, and the evolution of language. **New aspects of human ethology**. Boston, MA: Springer. Us, 1997. 77-89.

FREIRE, Paulo. **A importância do Ato de Ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados / Cortez, 1989.

HARARI, Yuval. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Trad. Janaína Marcoantonio. São Paulo: L & PM, 2015.

HILL, R. A; DUNBAR, R. I. M. Social Network Size In Humans. **Human Nature**, New York , v. 14, n. 1, p. 53–72.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. Tradução Johannes Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1996/1999.

JOUBE, Vincent. Por que estudar literatura? Tradução de Marcos Bagno e Marcos Marcio-lino. São Paulo: Parábola editorial, 2012.

MARIA, Luzia de. **O Clube do Livro: ser leitor, que diferença faz?** São Paulo: Global, 2016.

MARX, William. L'adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation. XVIIIe - XXe siècle. Paris: Éditions de Minuit, 2005.

MORAES, Carlos. **A vingança do timão**. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

PENNAC, Daniel. **Como um romance**. Trad. Leny Werneck. Porto Alegre / Rio de Janeiro: L&PM Pocket / Rocco, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. O longo adeus à literatura. Ilustríssima – **Folha de São Paulo**, 10/07/2011 [Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/941210-o-longo-adeus-a-literatura.shtml>]

POSTMAN, Neil. **Amusing ourselves to death**. New York: Penguin Books, 2006.

SALLENAVE, Danièle. **Nous, on n'aime pas lire**. Paris: Gallimard, 2008.

SANTOS, Zélia Mônica dos. **Literatura no ensino fundamental**: uma proposta para leitura e produção de contos. 2018 [Dissertação PROFLETRAS – UFPA; disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/11241>]

SARTRE, Jean Paul. **O que é literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. 3ª ed. São Paulo: Ática, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo**. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

VALÈRY, Paul. La Petite Lettre sur les **Mythes. Variétés II**. Paris: Gallimard, 1930.

PARTE I

Linguagem e cultura

A LINGUAGEM DA ICONOGRAFIA MARAJOARA NA TEMPORALIDADE¹

CARVALHO, Rívia da C. A
PONTE, Vanderlúcia da Silva

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar a linguagem iconográfica existente na cerâmica marajoara desde o período pré-colonial (400 AC e 1350 AD), fase da ocupação marajoara na região Amazônica, quando a iconografia era produzida em objetos cerâmicos utilizados como utensílios diversos e nas celebrações ritualísticas, até a contemporaneidade, período em que esta prática cultural passa a ser representada e vista como objeto histórico e/ou comercial. Partindo de pesquisas bibliográficas e por meio de entrevistas procurou-se investigar as percepções dos educadores da rede municipal de ensino e alguns artesãos acerca das iconografias desenhadas nas escolas e em outras partes da cidade. Nessa perspectiva, buscou-se por meio dos debates da disciplina Teoria da Linguagem, do Programa de Pós-Graduação em Saberes e Linguagens na Amazônia – PPLSA, entender o campo da linguagem iconográfica com base em algumas obras de Schan (2009), Barreto (2010) e Hall (2016).

Palavras-chave: iconografia marajoara; linguagem; temporalidade.

1 Introdução

A iconografia marajoara encontra-se representada na cerâmica produzida durante a fase de ocupação Marajoara, que data do período de 400 a 1350 AD. De acordo com alguns pesquisadores como Schan (2007), Barreto (2010), Silva e Meggers (1964) entre outros, foi na fase Marajoara que se produziu uma arte indígena de expressão estética bastante elaborada e complexa, a qual se apresenta com características estilísticas, por meio da

linguagem iconográfica, a qual revela traços da cultura e identidade desses povos ameríndios. A figura a seguir apresenta alguns dos traços desse período.

Figura 1 - Homem marajoara.



Fonte: Schan (1997).

Silva e Meggers (1964, p.13) não acreditavam que na Amazônia poderiam desenvolver-se sociedades complexas como as que se encontravam nos andes peruanos, por isso levantaram a tese de que os povos marajoaras teriam imigrado de áreas mais desenvolvidas à oeste da Cordilheira dos Andes. A tese de Silva e Meggers (1964, p.13) previu que esses povos migraram das Cordilheira dos Andes e adentraram a Ilha de Marajó e ali se estabeleceram mais ao centro, às margens do Lago Arari, expandindo-se em largos círculos ao longo do referido lago e

construíram grandes tesos (aterros artificiais, conforme podemos ver na imagem da figura nº 2, a seguir). Esses tesos, de acordo com os referidos autores, serviram de habitações e cemitérios e protegiam esses povos dos grandes períodos de alagamentos da ilha (inverno marajoara).

Embora a tese de Silva e Meggers tenha perdura até a década de 1970, Fausto argumenta que o desenvolvimento cultural dos povos das terras baixas, incluídos os povos amazônicos e, portanto, os Marajoaras, não dependeram da civilização andina, mas se constituíram em sociedades complexas, independentes e difusoras de culturas.

Na década de 1980, outra arqueóloga americana, Anna Roosevelt, pesquisando os tesos Guajará, no alto rio Anajás e o sítio Teso dos Bichos, no município de Cachoeira do Arari, demonstrou que os tesos destinados aos rituais funerários (cemitérios) também possuíam estruturas domésticas, portanto, seriam tesos cerimoniais das elites, que ali moravam e enterravam seus familiares.

Figura 2 – Reconstituição de uma vila marajoara.



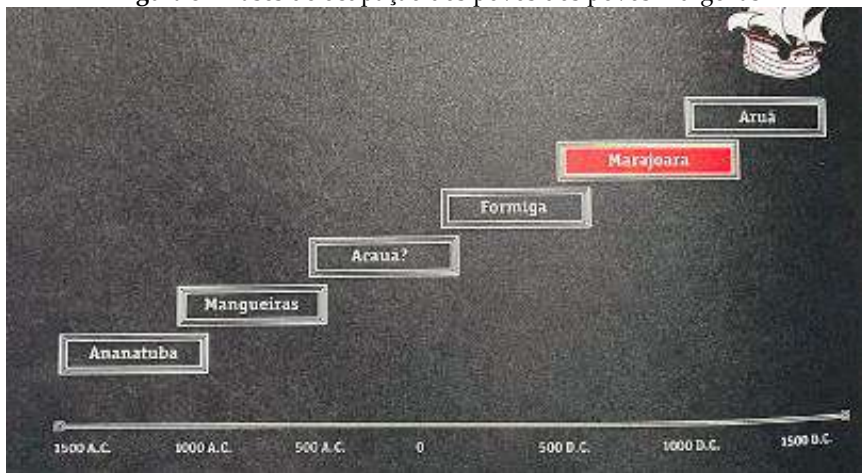
Fonte: SCHAN (2009, P.196).

Foram nos tesos que as populações marajoaras deixaram os objetos cerâmicos de várias ações e atividades utilizadas em seu contexto sociocultural, os quais empregavam-nos em diversas funcionalidades como: utensílios domésticos, brinquedos, adornos corporais e em celebrações ritualísticas. A maioria destes objetos revela, por sua vez, um denso campo simbólico permeado de significações de suas culturas, representado, como defende Hall (2016)[1] por uma linguagem, especificamente, iconográfica, marcando a complexidade das populações marajoaras pré-coloniais para além das tradições orais.

Assim, pode-se observar as variadas significações da cerâmica marajoara e sua representação iconográfica dentro dessa sociedade pré-colonial de tradição oral. Nessa perspectiva, Schan (1997), discorre sobre a produção de objetos artísticos cerâmicos nas sociedades indígenas, em que a confecção sempre tinha uma utilidade social e possuía um significado simbólico para o grupo ligado à sua posição na sociedade.

Segundo Barreto (2010, p.195), ao final da década de 40, o casal de arqueólogos, Cliford Evans e Beth Meggers, chegou ao Marajó para investigar os tesos de habitação e as sociedades complexas que aqui habitaram. Os referidos pesquisadores perceberam que o principal indicador da existência dessas comunidades indígenas teria sido a presença de uma grande quantidade de materiais cerâmicos encontrados na década de 50 do século passado, os quais foram posteriormente catalogados e permitiram entender cinco fases arqueológicas de produção cerâmica produzida pelos povos marajoaras, as quais foram definidas por estes pesquisadores em 6 fases: a fase Anantuba, Mangueiras, Acauã, Formiga, Marajoara e Aruã, conforme quadro a seguir:

Figura 3 – Fases de ocupação dos povos dos povos indígenas



Fonte: SCHAN (2009, P.196).

A fase Marajoara considerada já uma fase de declínio e desaparecimento destes ameríndios é envolvida em incertezas e dúvidas. Existem várias hipóteses sobre o desaparecimento desses povos, uma delas é que foram dizimados pela fase que os sucederam, os Arua, mas, ainda que em pequenos grupos, tiveram contato com o colonizador mais ou menos por volta de 1.800 do século XIX.

No decorrer do processo de construção histórica e identitária dos povos indígenas muitas visões subalternizadas foram tecidas, pautadas sob a ótica do invasor europeu que tinha grande interesse de conquistar esse território já habitado, visando obter as riquezas aqui encontradas.

O imaginário construído os séculos XVIII e XIX rotulava os indígenas como inferiores em relação as outras civilizações, representação que permanece viva na memória social da sociedade brasileira (Porto Alegre, 2000).

Carlos Fausto (2010, p. 8) considera que concernente,

aos escritos dos primeiros séculos da colonização, além de lacunares, devem ser lidos com cuidado. É preciso interpretá-los criticamente, pois

neles misturam-se os medos e os desejos dos conquistadores, que buscam descobrir ouro, catequizar os gentios, ocupar a terra, escravizar os nativos.

Tendo como enfoque o ideário evolucionista do século XIX, um novo olhar circundava as sociedades indígenas. Expedições lideradas por missões científicas europeias viajaram por todo o Brasil com o intuito de fazer deste território um laboratório de pesquisa. Grupioni (1994) relata que a intenção do europeu era entender as conexões entre imagem e representação das sociedades indígenas. Dessa forma, tais expedições foram integradas por naturalistas, médicos, botânicos e zoólogos, acompanhados por pintores, responsáveis por registrar a natureza e os tipos humanos da forma mais realista e minuciosa possível, por meio da forma pela qual ele foi visto, registrado, classificado e nomeado.

Os arqueólogos que atuaram em pesquisas na Amazônia sabem que a imagem construída por cientistas pioneiros desde o século XVIII até meados do século XX resultaram dessa combinação de fatores que, segundo Neves (2012, p.271), invisibilizaram e qualificaram essas sociedades como simples, não deixando ver a riqueza e complexidade dessas nações, as quais teceram redes de relações comerciais, produziram intercâmbio de saberes e difundiram suas culturas para outras regiões.

Schan (2009), ao analisar a iconografia marajoara, percebeu que os sepultamentos eram realizados em urnas cerâmicas e, dependendo da posição social daquela pessoa, esse ritual poderia acontecer em um espaço coletivo, em tesos, ou dentro da própria moradia da família e estas urnas funerárias traziam expressas em sua superfície figuras antropomorfas (humana/feminina) em destaque, mas sempre associadas com as figuras zoomorfas (animais) como a cobra, que é um ser mitológico predominante neste contexto, escorpião, urubu-rei, lagarto, tartaruga, jacaré e outros, de forma que a confecção desses objetos sempre tinha uma utilidade social e possuía significado simbólico para o grupo, de

forma que naquele contexto, não existia objeto artístico sem função social, como podemos ver na figura a seguir.

Figura 4 – Urna funerária decorada com apliques modelados e pintura vermelha e preta sobre engobo branco.



Fonte: Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi, ilustração do livro *Unknown Amazon*, editado por C. McEwan, Cristiana Barreto e Eduardo Neves, Londres: British Museum Press, 2001.

Na contemporaneidade a cerâmica e suas iconografias ganham uma nova função social, com viés de preservação e ressignificação da cultura local, atrelada à comercialização de produtos e ampliação da utilização do grafismo, característica desta cultura, em diversos contextos para além daquele da própria cerâmica período marajoara. Com base em Lévi-Strauss (1989), pode-se inferir que nesse processo, o grafismo iconográfico das cerâmicas torna-se arte elaborada, tendo uma finalidade individualizada da produção artística, voltada a atender as demandas das clientelas, segundo necessidades estéticas não mais ligadas diretamente ao significado do objeto, mas à capacidade de possuí-lo.

Ao realizar alguns entrevistas com os sujeitos da pesquisa como, artesãos, ceramistas e docentes da rede municipal de ensino do Município de Soure, percebeu-se que a iconografia marajoara

vista por eles e presente nos artefatos arqueológicos, não é somente um desenho em si, mas a materialidade da linguagem, posto que possui um campo simbólico que está marcado de significado e construído por uma linha temporal, cujo ressignificado apresenta movimentos contraditórios que envolve resistência cultural e interesse de comercialização. E é nessa perspectiva que estes grafismos também são constituidores de identidade e marcam a cultura de um território.

A linguagem da iconografia na cerâmica da fase Marajoara

A fase marajoara (400 a 1350 A.D) produziu uma das cerâmicas mais significativas do período pré-colonial, essa civilização foi capaz de produzir peças ritualísticas e utilitários que tiveram o poder de recontar a história desta fase, por meio da iconografia desenvolvida nestes artefatos, preservou-se a memória coletiva e perpetuou-se a cultura e identidade desta região.

Para Schan (2009, p.214), a produção ceramista nesse período era uma ação coletiva, no qual eram produzidas vasilhas e objetos direcionados ao uso pessoal ou da comunidade. A autora supõe que a feitura da cerâmica era atividade feminina, mas que estas eram auxiliadas pelos homens em alguns processos, como extração e transporte da argila e a queima das peças grandes em que as crianças também participavam como forma inerente de seu aprendizado e preparação para vida adulta.

É possível mapearmos a variabilidade linguística não só no produto visível (formas e símbolos usados), mas também nas formas de fazer, que são reconhecíveis pelo produto final, pois estamos lidando com um sistema de cultura material onde meio e mensagem se aproximam e se confundem. A combinação de escolhas de pasta, forma, técnicas de decoração e motivos, nunca é aleatória, e adquire assim uma história passível de ser documentada (Barreto, 2010, p. 210).

De acordo com a autora, desde o modo de produção até a leitura final da iconografia expressa no produto, existe uma riqueza de conhecimento sociocultural e esses saberes tradicionais da cultura marajoara atravessaram gerações por meio do objeto concreto - a iconografia - inscrita na cerâmica em se pode ver herança transmitida pelos povos originários que habitaram a Ilha de Marajó e produziram riqueza cultural imensurável.

Uma evidência muito forte nesse contexto cultural são as cerâmicas cerimoniais, as quais são peças ritualísticas envolvidas de complexidade, variabilidade de técnicas e grafismos sofisticados, como as urnas funerárias, que integravam as cerimônias de sepultamento e eram muito bem elaboradas, revelando a relevância social daquele indivíduo dentro de sua comunidade, segundo afirma Schan (2007, p.108)

Nesse sentido, podemos entender a decoração das urnas funerárias como sinal de uma identidade social. Ao percebermos as variações de estilo nas diversas áreas da ilha, entendemos que havia não apenas uma grande sociedade marajoara, mas diversos grupos sociais regionais, ou diversos cacicados, que dominavam em sua região, relacionando-se uns com os outros através de casamentos, alianças, festas e, até guerras SCHAN (2007, p.108).

Dessa forma, observa-se que a iconografia presente nas urnas funerárias da cerâmica marajoara traz consigo informações que puderam revelar a formação social e identitária destes povos originários, conforme CAVALCANTE, Ana Luisa et al. (2013) afirmam:

Em comunidades indígenas as representações visuais documentadas em cultura material carregam informações e saberes passados ao longo das gerações, resultando em um conjunto iconográfico que pode ser percebido como elemento identitário, de memória e de representação visual de um povo ou de uma região. (ANA LUISA et al, 2013)

Para Kristeva (1969, p.18), “não há sociedade sem linguagem, tal como não há sociedade sem comunicação”, nessa perspectiva

se perpetuou a cultura e identidade desta civilização pré-colonial e de seus saberes tradicionais e técnicas estilísticas de uma das artes indígenas mais complexas e elaboradas existentes na atualidade.

A iconografia marajoara na contemporaneidade

A arte iconográfica marajoara na contemporaneidade se desenvolve por meio de um artesanato inspirado nos grafismos da cerâmica arqueológica, com alguns novos suportes e de maneira livre. Nesse espaço territorial marajoara, sobretudo em Soure, os motivos decorativos desta cultura são fortemente utilizados como forma de enaltecer a identidade regional o que é observável no cotidiano dessa região.

Atualmente, a arte indígena marajoara não está mais restrita aos museus ou aos gabinetes de pesquisa, mas ganha espaço nas ruas através do artesanato, em que motivos decorativos são reproduzidos com uma grande variedade de suportes. Seu grande apelo popular e sua rápida disseminação em contextos de produção e venda dentro do mercado capitalista têm chamado a atenção dos cientistas sociais. O público leigo tende a confundir a arte marajoara atual com a pré-colonial, e assiste-se à apropriação de um estilo estético e de símbolos visuais do passado em contextos contemporâneos, travestidos de novos significados. Essa revivescência do passado passa a servir como forma de valorizar produtos artesanais que, a partir dessa nova identidade, tornam-se mais atrativos ao mercado, possibilitando o sustento de dezenas senão de centenas de famílias no estado do Pará. (Schan, 2007, p. 112)

Dentre as mais diversas expressões artísticas do período pré-colonial que estão disponíveis, a arte indígena marajoara é a mais explorada e cujo estilo chama mais atenção. O encantamento que a iconografia da cerâmica marajoara desperta nas pessoas, talvez se justifique pela curiosidade que todos têm pelo antigo e exótico. Schan (2009, p. 296) relata que,

é possível que o conteúdo fortemente metafórico das composições e a capacidade de suscitar diferentes interpretações e leituras instiguem, mesmo em nível subconsciente, a curiosidade do observador, gerando uma sensação de prazer estético e familiaridade”.

A autora se reporta à complexidade da iconografia que gera composições labirínticas, não lineares, em que nem sempre se define início e fim, mas instiga a busca de pontos de referência, tornando essa arte indígena ainda mais atraente.

Ao longo dos anos foi possível visualizar a ascensão da reprodução iconográfica, inspirada na cultura marajoara, evidenciando os movimentos sociais em um processo de dinamização da memória e preservação de saberes dos nativos da Amazônia Marajoara. Nessa perspectiva FERREIRA (2003) sublinha que é possível recriar a cultura a partir da continuidade das memórias. Dessa forma, a ressignificação estilística da iconografia marajoara em contextos atuais, atende às necessidades do presente, permitindo a perpetuação da memória e compreensão dos indivíduos sobre relevância de se preservar o patrimônio arqueológico.

Para Hall (2016, p. 68) “na abordagem semiótica, não apenas palavras e imagens, mas os próprios objetos podem funcionar como significantes na produção do sentido” e foi nessa conjunção que se chegou a muitos esclarecimentos e compreensões no que concerne a esta civilização.

Nessa dinâmica, tem-se o grafismo na cerâmica, em sentido primal deste signo, em perspectiva utilitária e ritualística, em que seu desenho sai de um contexto e vai para outro, com o objetivo de evidenciar que ele marca a identidade desse território. É, pois, na história desse povo e de seus símbolos, que deixaram determinado significado para ganhar outro, que os signos se reconstroem, perdendo alguns significantes, posto que deixou de ser produzido com a função de urna funerária, para torna-se representação visual, cultural e comercial.

Ao produzir significado forte, como símbolo cultural, a iconografia marajoara passou pelo processo de adequação, ou

seja, ela sai de um universo restrito, a função social funerária de uma sociedade, para um universo mais amplo, um objeto inserido no mercado capitalista, mas ainda assim, primordialmente se constitui de resistência e notoriedade nesse movimento identitário que marca um lugar e um povo.

Os olhares que permeiam a iconografia marajoara na atualidade

Nesta sessão faremos um debate, a partir do diálogo realizado com os participantes desta pesquisa, do município de Soure-PA, os quais foram entrevistados com o intuito de perceber as significações da iconografia marajoara e suas temporalidades.

O primeiro entrevistado foi o Sr. Ronaldo Guedes, artista visual e ceramista, coordenador da Associação dos Moradores do Pacoval – AMPAC/Soure, que integra o Ateliê Arte Manguê Marajó e o conjunto musical de carimbó “Tambores do Pacoval”, a Associação visa atender a comunidade e exaltar a cultura local.

Segundo Ronaldo, o trabalho realizado por ele é desenvolvido como forma de fazer difusão da cultura Marajoara na comunidade, fazendo com que estes comunitários se aproximem mais de sua cultura. Para Ronaldo, o ateliê permite “contato concreto, promovendo um sentimento de pertencimento e instigando estes integrantes a irem em busca de conhecimento acerca de nossa memória cultural” A Associação realiza oficinas concernentes à cultura amazônica como produção de cerâmica em suas diversas formas, rodas de carimbó, entre outras atividades.

Figura 5 – Ronaldo Guedes em seu ateliê de cerâmica.



Fonte: acervo próprio.

O Ateliê Arte Mangue desenvolveu um projeto denominado “Cidadão Curumim” cujo intuito era formar ceramistas e conseqüentemente ampliar a produção de cerâmica, os saberes da técnica da cerâmica e iconografia nesta região do Marajó, uma vez que, Ronaldo Guedes refere a escassez de artesãos nessa linha de trabalho. O ceramista mencionou que não trabalha com a reprodução das peças originais (réplicas), mas procura utilizar a mesma técnica de produção como o engobo, incisão, excisão, escovado, pintura sobre engobo e outras técnicas, de forma que incorpora os traços da fauna, encantaria, águas, mangue, o povo e a iconografia marajoara. Seus produtos são vendidos no próprio ateliê.

No decorrer do diálogo, o ceramista, entre uma narrativa e outra, discorreu sobre sua concepção da cerâmica Marajoara, que para ele é um estilo de cerâmica que foi desenvolvido e elaborado aqui na região do Marajó por indígenas que habitaram o arquipélago Marajoara antes da chegada do colonizador. Segundo ele, esses indígenas realizavam a produção dos pigmentos naturais, em que toda a tinta era extraída dos minerais, para

posteriormente fixarem na argila, esta era uma das tecnologias desenvolvidas por essas civilizações.

Para Ronaldo Guedes, a funcionalidade iconográfica da cerâmica Marajoara se modificou e ele conseguiu compreender tal aspecto após os estudos e pesquisas que realizou, pois, à época da fase de produção marajoara, sua função era social e coletiva, já na modernidade, sua função é estética, comercial e cultural.

O ceramista, Ronaldo Guedes, sente que com o trabalho desenvolvido hoje por ele, consegue manter um diálogo e uma aproximação com a sua ancestralidade, tendo em vista a sua percepção de que a ausência de conhecimento e a falta de apropriação da cultura torna os indivíduos mais vulneráveis, observando a necessidade de maior contextualização e propostas que incentivem a pesquisa e aquisição dos saberes, como no campo educacional, por meio de atividades/ações de fortalecimento da identidade. O referido ceramista enfatiza que “temos um DNA ligado à cultura e a arte, só precisa ser estimulado”. Ele destaca, além disso, que suas experiências permitiram observar que a apropriação do conhecimento referente à cultura muda o comportamento das pessoas.

A segunda entrevista foi realizada por Josie Lima de Araújo, professora, pesquisadora e ceramista, coordenadora do Projeto “Criança Esperança” na Instituição Caruanas do Marajó, a professora pesquisa há mais de 20 anos a cultura Marajoara. Professora Josie desenvolve um trabalho relevante dentro da instituição, que dispõe de um barracão de cerâmica e um ateliê de bijóias, concomitantemente realiza palestras e pesquisas voltadas para a disseminação dos saberes da Cultura Marajoara.

Figura 6 – Josie de Araújo ministrando uma palestra no barracão de cerâmica da Instituição Caruanas do Marajó



Fonte: acervo da autora.

Para Josie, a fase Marajoara (400 a 1350 A.D) produziu uma das cerâmicas mais expressivas, capaz de despertar o encantamento de quem a observa. Segundo ela relata, entre a fase “Formiga” e a “Marajoara” houve um grande salto na produção ceramista, e esta última é vista como a “fase mágica”, cuja tecnologia para a época nunca foi vista, mas produziu grande efervescência cultural do povo marajoara, posto que esse povo conseguiu transmitir por meio da iconografia na cerâmica a sua história. Esses povos deixaram ver por meio da iconografia, que eram as mulheres que faziam a cerâmica e que as tangas eram adornos femininos. Exemplificaram também a vivência com os animais míticos, importantes seres para a preservação do meio ambiente, dentre os animais evidenciados, a cobra foi a mais presente na representação iconográfica marajoara, revelando ser o

animal de maior relevância, pois simbolizava a proteção dos alimentos.

A professora Josie destaca que o mesmo mecanismo de avaliação não pode ser reproduzido para a produção contemporânea. Os parâmetros não são os mesmos, enfatiza a professora. A representação iconográfica da cerâmica marajoara já tem sua história e sua autenticidade, a utilização contemporânea diz mais respeito à forma que se dá aos objetos, pois são formas diversas produzidas dentro do estilo de cada artista. Entretanto, “a convergência se dá pela renovação do poder de preservação da história deste povo”. Segundo Josie:

A representação iconográfica marajoara contemporânea perde o poder de linguagem ritualística, no que concerne a funcionalidade de uma urna funerária que à época dos Marajoaras era produzida e grafada para determinado membro daquela instituição social, estes grafismos hoje se ressignificaram e se tornaram uma marca cultural para apreciação e comércio. Entretanto, movimentos de artistas estão trazendo de volta o olhar sobre a cerâmica arqueológica do Marajó como uma peça de estudos dando continuidade aos processos iniciados pela arqueologia brasileira. Estudos que versam sobre o significado iconográfico e das formas originais da cerâmica do Marajó (Professora Josie de Araújo, 2024)

Nas duas entrevistas com os ceramistas observou-se que a cerâmica Marajoara e a linguagem iconográfica, ontem e hoje, são cercadas de beleza e de valor histórico e cultural incalculável. Constatar que os saberes referentes à cultura marajoara estão, mesmo que de modo singelo se expandido e fortalecendo a identidade deste povo, quer seja pela transmissão da linguagem oral – que tem uma possibilidade de recriação do contexto – quer seja pela pesquisa científica, só afirma que a memória dessa comunidade caminha se mantendo preservada e resistindo à modernização.

Nesta pesquisa buscou-se também dialogar com os educadores da rede municipal de ensino que atuam nos anos iniciais do ensino fundamental do 1º ao 5º ano. Este grupo de 10 (dez) professores preferiu não se identificar. Dos 10 professores

entrevistados, 40% deles disseram que a iconografia marajoara está presente em seu contexto de sala de aula, já que são marajoaras e encontram em muitos lugares detalhes que lhes remetem a esta cultura. Do total de professores, 30% disseram já ter tido contato há muito tempo com a iconografia marajoara, mas que se apropriaram destes saberes em uma “Jornada Pedagógica” (formação anual) ofertada pela Secretaria Municipal de Educação no ano de 2023, já 30% dos professores relataram que tiveram contato com a iconografia marajoara na escola em que atuam, pois, tal instituição desenvolve atividades pedagógicas voltadas aos saberes da cultura marajoara há mais de 10 anos.

Por outro lado, 100% dos entrevistados responderam que a iconografia marajoara representa a sua história e identidade, sua ancestralidade e memória viva de seu povo. Rica em símbolos de representações humanas e animais, esses grafismos remetem à identidade marajoara. Todos os professores fizeram relação entre a iconografia presente na escola com outros contextos/espços relacionados na cidade, como em órgãos institucionais, espaços públicos, exposições, nos artesanatos, nas pinturas, indumentárias e outros, como podemos ver nas imagens a seguir.

Figura 7 – Representações iconográficas em vários contextos de Soure-PA.



Fonte: acervo da autora.

Todos os entrevistados referiram que desenvolvem atividades em vários componentes curriculares como Língua Portuguesa, Matemática, História, Arte e Ciências, através de

estudos teóricos, por meio de livros didáticos, utilizando documentos e documentários, por meio das pinturas, desenhos e artefatos, além de realizarem diálogos com moradores antigos do município que conhecem a cultura indígena, possibilitando aos alunos o reconhecimento do valor cultural e social dos povos indígenas dos quais formaram a cultura marajoara. Também referiram utilizar objetos concretos em cerâmica e outros artefatos em suas aulas práticas e vivências em barracões de cerâmica.

Por fim, 70% dos docentes informaram que já desenvolvem em seus planejamentos atividades relacionadas aos saberes da cultura local há algum tempo, e 30% disseram que já desenvolvem, mas que só assim o fazem depois da “Jornada Pedagógica”, em que os professores puderam se apropriar e conhecer a relevância destes saberes. E que não tiveram dificuldade de desenvolver práticas voltadas à cultura marajoara, posto que conseguiram se perceber dentro do processo histórico, social e cultural ao qual pertencem

Considerações finais

Dessa forma, evidenciou-se por meio das diversas percepções sobre o processo de formação cultural no município de Soure, como a iconografia marajoara é latente na constituição identitária desse povo e se torna expressiva e marcante no processo de ensino aprendizagem. Percebeu-se que essa identidade se altera, se sintetiza, mas não perde a sua essência. No contexto educacional esse processo de apropriação também é evidente e se faz muito necessário, uma vez que a partir do fortalecimento de pesquisas e compreensão da linguagem iconográfica, a história e saberes dos povos ancestrais se perpetuam ao longo das gerações.

A educação patrimonial se consolida como proposta curricular e toma a Iconografia Marajoara como elemento difusor da cultura nesse contexto educacional, na perspectiva da ressignificação e preservação de saberes no contexto educacional do Município de Soure, uma vez que, práticas educacionais firmadas na cultura,

propiciam a valorização e salvaguarda do patrimônio material e imaterial e promovem a transmissão coletiva de conhecimentos interligados com a educação formal e os saberes tradicionais. Essa educação patrimonial “deve, portanto, ser entendida como eficaz em articular saberes diferenciados e diversificados, presentes nas disciplinas dos currículos dos níveis de ensino formal e, também, no âmbito da educação não formal.” (IPHAN, 2015, p.23).

Referências

BARRETO, Cristiana. **Arqueologia Amazônica** / Organizado por Edithe Pereira e Vera Guapindaia. Belém: MPEG; IPHAN; SECULT, 2010. 512 p. 2 v.: il.

CHARBONIER, G. **Arte, linguagem, etnologia**. Campinas: Papirus, 1989. Entrevistas com Claude Lévi-Strauss.

FERREIRA, Jerusa Pires. **Armadilhas da Memória e outros ensaios**. Cotia-São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.

HALL, STUART. **Cultura e Representação** Editorial: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, 2016 Páginas: 264 ISBN: 978-85-831-7048-8

KRISTEVA, Julia. **História da Linguagem**. Tradução Maria Margarida Barahona. Edições 70 – Lisboa, Portugal: Coleção Signos, 1969.

Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara / Denise Pahl Schaan, Cristiane Pires Martins, organizadoras. – 1. ed. – Belém : GKNORONHA, 2010.

SCHAAN, Denise Pahl. (2007). **A Arte da Cerâmica Marajoara: encontros entre o passado e o presente**. Revista Habitus - Revista Do Instituto Goiano De Pré-História E Antropologia, 5(1), 99–117.

SCHAAN, Denise Pahl. **A linguagem iconográfica da cerâmica Marajoara**. Um estudo da arte pré-histórica na Ilha de Marajó, Brasil (400-1300AD). Coleção arqueologia no. 3. Edipucrs, Porto Alegre. 1997.

SCHAAN, Denise Pahl. **Cultura marajoara. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009. 400. Edição trilingue: português/espanhol/inglês.**

Inclui bibliografia. Publicado em parceria com Ed. Senac São Paulo e Fecomércio/PA.

SILVA, F. A., & MEGGERS, B. J. (1964). **Desenvolvimento cultural no Brasil**. Revista De Antropologia, 12(1-2), 11-21.

LUTA MARAJOARA: DIÁLOGOS ENTRE LINGUAGEM CORPORAL E CORPOREIDADE

FRANÇA, Lizandra Tuany Bragança
SILVA Jr, Sebastião Rodrigues da

Resumo

Este trabalho pretende fazer reflexões acerca dos aspectos que inserem a Luta Marajoara (LM) no campo da linguagem corporal alinhada à corporeidade. Para tanto, busca-se compreender as concepções de linguagem corporal e corporeidade, e posteriormente identificar seus possíveis diálogos e suas relações. A partir disto, propõe-se interpor a Luta Marajoara nesse contexto, haja vista que esta é uma prática da cultura corporal do movimento, objeto de conhecimento da Educação Física, uma área diretamente ligada à essas ideias. Assim, este estudo apresenta sua relevância, considerando que o movimento/gesto pode ser entendido como uma forma de pensamento, comunicação e produção cultural, da mesma forma, a luta marajoara. Além disso, almeja-se ampliar os referenciais teóricos que abordem a LM de maneira plural, filosófica e social, longe dos preceitos da biomecânica e do desporto, que acabam por limitar sua compreensão. Para embasamento teórico deste estudo, realizou-se uma pesquisa bibliográfica em livros, revistas e artigos que evidenciam a estreita relação entre a linguagem, a corporeidade e a Luta Marajoara. Constatou-se que a linguagem corporal e a corporeidade dialogam entre si, e que ambas são imprescindíveis para a apreensão da realidade e da cultura. Do mesmo modo, foi possível perceber a luta marajoara enquanto linguagem e corporeidade, dotada de significados e representações que constituem um patrimônio cultural de um povo, contribuindo para o enriquecimento de debates que permeiam a LM por esse viés, com o intuito fortalecer e preservar essa manifestação genuinamente amazônica da cultura corporal de movimento.

Palavras-chave: Linguagem corporal. Corporeidade. Luta Marajoara.

Abstract

This paper aims to reflect on the aspects that place Luta Marajoara (LM) in the field of body language aligned with corporeality. To this end, it seeks to understand the conceptions of body language and corporeality, and then identify their possible dialogues and relationships. Based on this, it is proposed to place Marajoara wrestling in this context, given that it is a practice of bodily cultural movement, an object of knowledge of Physical Education, an area directly linked to these ideas. This study is therefore relevant, considering that movement/gesture can be understood as a form of thought, communication and cultural production, as can Marajoara wrestling. In addition, the aim is to broaden the theoretical references that approach ML in a plural, philosophical and social way, far from the precepts of biomechanics and sport, which end up limiting its understanding. In order to provide a theoretical basis for this study, bibliographical research was carried out in books, magazines and articles that show the close relationship between language, corporeality and Marajoara wrestling. It was found that body language and corporeality are in dialogue with each other, and that both are essential for understanding reality and culture. Likewise, it was possible to perceive the Marajoara struggle as language and corporeality, endowed with meanings and representations that constitute a people's cultural heritage, contributing to the enrichment of debates on the subject.

Keywords: Corporal language. Corporeality. Marajoara Fight

Introdução

O estudo em tela busca adentrar nas relações e possíveis diálogos entre a linguagem e a corporeidade, dando destaque para Luta Marajoara (LM) como elemento da cultura corporal do movimento, entendendo esta enquanto linguagem corporal dos nativos da Ilha de Marajó.

Os estudos da linguagem podem contribuir na compreensão do corpo e das práticas corporais. Tais estudos devem considerar que os sujeitos são situados num contexto histórico e cultural específico, ou seja, os

sentidos/significados das práticas corporais estabelecem-se e desdobram-se num sujeito imerso em cultura (DE OLIVEIRA SANTOS, 2009, p. 126).

Para tanto, traremos breves discussões no que concerne a linguagem e suas formas, em especial a linguagem corporal, dos gestos. Sob a perspectiva de Kristeva (1969), o homem e suas ações constituem os tipos de linguagem, pois através desta, as práticas humanas demarcam, significam e comunicam. Em seu aspecto material, “a linguagem é uma cadeia de sons articulados, mas também uma rede de marcas escritas (uma escrita), ou um jogo de gestos (uma gestualidade)” (p. 17) comunicando um pensamento, sendo o seu único modo de ser, sendo a sua materialização. Sendo assim, a linguagem apresenta a sua essencialidade, tendo em vista que além de ser a materialidade do pensamento, é um elemento de comunicação social, não podendo se dissociar da sociedade.

Uma das formas de linguagem é a corporal, uma comunicação não-verbal que se dá pelas expressões corporais, pelos gestos, movimentos do corpo, postura que por sua vez, também imprime uma mensagem, sendo considerada um sistema significante (KRISTEVA, 1969), e esta é onde se delimita este trabalho.

Entendemos que não há como abordar a linguagem corporal sem falar de corpo, por isso alinharemos as questões sobre corporeidade nesse viés, buscando relacioná-la à linguagem.

Debater a concepção de corpo é importante, pois, entende-se que conceber o corpo como uma máquina de acordo com os dizeres de Descartes (2005; 2006) e La Mettrie (1865) é muito diferente de compreender o corpo como um veículo de comunicação do ser humano com o mundo segundo a compreensão apresentada por Merleau-Ponty (2011), para demonstrar algumas possibilidades entre outras (BAPTISTA, 2022, p. 113).

A questão do corpo baseado na ciência moderna perpassa pela dualidade corpo e mente, onde o corpo é associado às questões puramente biológicas, entretanto, a partir do século XX,

alguns autores, especialmente Merleau Ponty, apresentam a corporeidade como uma visão mais completa de entender o corpo, visto que consideram esta como um meio de comunicação do ser humano com o mundo e somente através dela temos uma visão filosófica sobre o corpo, considerando seus aspectos sociais, históricos, psicológicos e antropológicos (BAPTISTA, 2022).

Por último, retrataremos a Luta Marajoara almejando identificar os aspectos que enquadram a LM nessa interrelação entre o corpo e a linguagem, exemplificando a nova forma de pensar a cultura corporal de movimento. Visto que, atualmente, as discussões sobre esse tema são, em sua maioria, voltadas para a sua face desportiva e prática, suprimindo os aspectos socioculturais, históricos e identitários que permeiam a luta. Portanto, na abordagem sobre luta marajoara pelos desenhos da corporeidade e da linguagem, também buscamos estímulo para superar os efeitos da modernidade ocidental que se baseia em padrões racionais e mecanicistas.

O movimento humano não pode ser limitado a um conjunto de articulações e forças. Ele precisa ser compreendido no contexto de todas as dimensões humanas. Antes de ser um fenômeno físico, o movimento é um comportamento, uma postura, uma presença e uma intencionalidade. Assim o movimento não só é uma linguagem, mas torna-se uma fonte inesgotável de simbologia que lhe confere uma grandeza ilimitada (SANTIN, 2003, p. 83).

A Luta Marajoara enquanto corporeidade é campo de estudo das linguagens e dos saberes tradicionais, tendo como um fator em comum o movimento humano que aqui dialoga com a perspectiva proposta por Santin (2003) remetendo a uma percepção que visa enxergar o homem em sua totalidade, ao considerar que os exercícios físicos são exercícios humanos.

O presente estudo irá se delinear por uma pesquisa bibliográfica, fundamentada em livros e artigos, com o intuito de encontrar subsídios que sustentem o objetivo proposto, que consiste em estabelecer diálogos entre a linguagem corporal e a corporeidade tendo como representação dessa relação a Luta

Marajoara que veicula significados enquanto manifestação da cultura corporal de movimento.

Reflexões sobre a linguagem corporal e a corporeidade

A linguagem se apresenta como um fator determinante para a construção do conhecimento e da sociedade, pois possui uma relação de interdependência com a cultura, haja vista que permite estabelecer conexões entre o conhecido e o desconhecido, fazendo com que as vivências e experiências do indivíduo tornem-se um importante instrumento na construção do saber, ampliando assim sua realidade e visão de mundo. É por meio dela que o indivíduo, a sociedade e a cultura se entrelaçam, tornando-se um pilar no que concerne as transformações do desenvolvimento cognitivo e social, auxiliando na formação integral do ser humano, como define Fiorin (2008):

A linguagem é onipresente na vida de todos os homens. Cerca-nos desde o despertar da consciência, ainda no berço; segue-nos durante toda a nossa vida, em todos os nossos atos, e acompanha-nos até na hora da morte. Sem ela, não se pode organizar o mundo do trabalho, pois é ela que permite a cooperação entre os seres humanos e a troca de informações e experiências. Sem ela, o homem não pode conhecer-se nem conhecer o mundo. Sem ela não se exerce a cidadania, porque ela possibilita influenciar e ser influenciado. Sem ela não se pode aprender. Sem ela não se podem expressar sentimentos. Sem ela, não se podem imaginar outras realidades, construir utopias e sonhos. Sem ela não se pode falar do que é nem do que poderia ser (p. 29).

Desde os primórdios da humanidade a linguagem existe e se estabelece como elemento essencial nas relações interpessoais e/ou grupais, considerando que esta serviu/serve para a construção de saberes, na qual viabiliza a transmissão e recepção de informações através de suas formas comunicativas, e se manifesta nas mais diferentes formas e áreas do conhecimento, sendo assim, transdisciplinar, multiforme e heteróclita (KRISTEVA, 1969).

Sendo simultaneamente a materialização do pensamento e a comunicação, a linguagem é um elemento imprescindível para que o ser humano possa produzir cultura, além de compreender a sua realidade, conferindo sentidos e significados a ela. Nesse sentido, percebemos que a sociedade não existe sem a linguagem (KRISTEVA, 1969).

A comunicação é o fundamento que determina, em grande medida, o grau de desenvolvimento de uma comunidade. Isso decorre do fato de que é, pela comunicação, que o homem expressa sentimentos, ideias, conceitos, bem como evolui como ser humano interativo que ensina e aprende em contato com o outro. Nesse sentido, pode-se afirmar que cada palavra, cada imagem, cada gesto que provoque uma ação/reação interativa se configure em uma comunicação. Estamos imersos num processo cotidiano de múltiplas possibilidades comunicativas, sendo impossível qualquer opção em contrário. Somos, portanto, comunicação. (SACRAMENTO e FERREIRA, 2017, p. 2)

Isso posto, a comunicação do indivíduo com a sociedade se constitui através de suas produções culturais, que por sua vez, são exteriorizadas através da linguagem e suas mais variadas formas de existência. Dentre elas, buscamos destacar nesse estudo a linguagem corporal. De acordo com Neira e Nunes (2007), o movimento humano enquanto forma de expressão, se constitui de significados e se torna via de externalização de emoções, sentimentos e de produção cultural do homem a partir do grupo social em que está inserido.

Nesse sentido, o movimento humano é uma forma de linguagem e mais facilmente traduzida pelo termo “gesto”. O gesto, por sua vez, é entendido como um movimento intencional significativo do ponto de vista sociocultural, dado que se constrói na relação sujeito-cultura e permite a comunicação entre os membros de um determinado grupo. Aqui se encaixam desde a piscadela e o sorriso até as danças, mímicas, brincadeiras e demais produções da cultura corporal (NEIRA; NUNES, 2007, p. 3).

A primeira forma de comunicação humana se deu por meio da gestualidade, antes de falar, o homem se movimentava,

gesticulava, produzia expressões faciais. Kristeva (1969) afirma que esse conjunto de gestos se define como linguagem de ação. Neira e Nunes (2007) destacam que “ao se movimentar, homens e mulheres expressam intencionalidades, comunicam e veiculam modos de ser, pensar e agir característicos, ou seja, culturalmente impressos em seus corpos. Qualquer corpo, portanto, é um suporte textual, nele se inscrevem a história e a trajetória dos homens e da cultura” (p. 6).

A linguagem corporal é uma linguagem não-verbal, dotada de sentidos, significados, é comunicação, pensamento, cultura, e diante do exposto até o presente momento, é possível perceber que esse tipo de linguagem tem uma relação íntima com a ideia de corporeidade. Santin (2003) define que:

O homem é corporeidade e, como tal, é movimento, é gesto, é expressividade, é presença. Maurice Merleau Ponty descreve esta presença do homem como corporeidade, não enquanto o homem se reduz ao conceito de corpo material, mas enquanto fenômeno corporal, isto é, enquanto expressividade, palavras e linguagem. O homem instaura sua presença, ou define sua fenomenologia, como corporeidade. A presença a marcada pela postura. O homem não é nem uma nem outra coisa. O homem é movimento, o movimento que se torna gesto, o gesto que fala, que instaura a presença expressiva, comunicativa e criadora. (p. 35)

A corporeidade surge em oposição às concepções hegemônicas de corpo moldadas pela ciência moderna, nas quais são destacados somente conceitos físicos-biológicos do indivíduo, através de uma visão reducionista e mecanicista. Merleau Ponty foi um dos primeiros autores a teorizar esse novo conceito corpóreo, pautado na ideia de que a corporeidade é uma visão mais completa de entender o corpo, visto que considera esta como um meio de comunicação do ser humano com o mundo e somente através dela temos uma visão filosófica sobre o corpo, considerando seus aspectos sociais, históricos, psicológicos e antropológicos. O que não seria possível se considerássemos apenas a visão proposta por Descartes, por exemplo (BAPTISTA, 2022).

A proclamação da racionalidade como a identidade do homem acabou por acomodar os pensadores ocidentais numa certeza inquestionável. O homem é racional. Sua condição humana é o de ser dotado de razão. A única tarefa de realizar e aperfeiçoar a humanidade do homem era desenvolver ao máximo todas as potencialidades da racionalidade. As dimensões da corporeidade, como é conhecido de todos, eram pouco consideradas. (Santin, 2000, p. 205)

A corporeidade e sua visão filosófica auxilia na reformulação do objeto de estudo da Educação Física, no qual Bracht (2005) aponta que é construído pela cultura, mais tarde denominada como Cultura Corporal de Movimento, já que conceitos anteriormente propostos pela ciência moderna não podem isoladamente trazer a cultura à tona devido ao seu caráter biológico-naturalista. Desta forma, entendemos que o conhecimento científico hegemônico teve grande influência nesta área na medida em que supervaloriza a dimensão físico-biológica do homem, percebendo o corpo através do modelo cartesiano em detrimento dos aspectos intelectuais, políticos e psíquico-sociais.

Assim, relacionar o objeto de estudo da Educação Física à cultura, é ressignificar a relação desta com a natureza, com sua epistemologia e com o seu existir. Não se trata de extinguir a relação da Educação Física com a ciência moderna, mas sim de compreendê-la na sua dimensão cultural e social e ter uma visão das práticas corporais como construções históricas dotadas de sentidos e significados, para que haja a ampliação de saberes, de abordagens e relações com outras ciências, pois pouco se conhece sobre o movimento humano fora da égide das avaliações técnico-científicas da biofísica e da biomecânica (BRACHT, 2005).

O movimento humano não pode ser limitado a um conjunto de articulações e forças. Ele precisa ser compreendido no contexto de todas as dimensões humanas. Antes de ser um fenômeno físico, o movimento é um comportamento, uma postura, uma presença e uma intencionalidade. Assim o movimento não só é uma linguagem, mas torna-se uma fonte inesgotável de simbologia que lhe confere uma grandeza ilimitada (SANTIN, 2003, p. 83).

Diante do exposto, observa-se que as discussões a cerca desta temática não se limitam apenas à área da Educação Física. Percebe-se que as questões sobre a linguagem corporal e a corporeidade perpassam por vários campos do saber tendo em vista a sua pluralidade e compreensão não-fragmentada.

Destarte, no decurso dessa seção conseguimos avistar os diálogos entre a linguagem corporal e a corporeidade ao apresentarem aspectos semelhantes em suas concepções, possibilitando criar uma relação de complementação uma na outra. Ambas destacam o movimento humano e o corpo como um fator simbólico, com sentidos e significados, uma comunicação e expressão cultural e de pensamento, além de sua importância para a vida humana em sociedade. Essas reflexões corroboram para compreendermos a Luta Marajoara enquanto produto da linguagem, corporeidade e cultura.

A Luta Marajoara

A Luta Marajoara (LM) é uma prática corporal que surgiu em meados do século XVIII. Sobre sua origem há diversas narrativas orais e escritas, pois não há comprovações documentais referentes à sua gênese. Alguns autores associam sua origem às relações multiétnicas, na interação de povos indígenas e afrodescendentes que predominavam a composição do povo marajoara no século XVII, época da descoberta, exploração e transformação dos territórios marajoaras pelos colonizadores (SANTOS; FREITAS, 2018).

Sob duro trabalho e confiados ao serviço como vaqueiros na criação de gado nessas terras, já a partir do século XVIII, compartilharam experiências, saberes, crenças e tradições. Provenientes desse contexto, pela criação e recriação de elementos socioculturais em um entrecruzamento de saberes e experiências em terras marajoaras, vaqueiros indígenas e negros fortemente constituíram em geração ao longo da história. Dentre estas, destaca-se a luta marajoara. (SANTOS, FREITAS, 2018, p. 2).

Outros autores, como Jesus e Assis (1997, p. 5) em uma de suas pesquisas, relatam que “a luta surgiu há mais de 300 anos na Ilha do Marajó com o caboclo marajoara através de suas observações e necessidades cotidianas”.

O caboclo observou o comportamento dos animais, principalmente do búfalo (animal de origem africana), e sentiu que no momento em que o búfalo vê ameaçado a sua liderança em relação ao rebanho, enfrenta o seu rival colocando cabeça com cabeça, fincando os pés no chão e tentando derrubar o outro emaranhando os chifres, o que cair é o perdedor. (JESUS; ASSIS, 1997, p. 5).

Há ainda relatos que indicam que a luta marajoara teve influência dos colonizadores por apresentar aspectos da luta greco-romana. Entretanto, apesar das diversas narrativas sobre sua origem, é unanimidade o fato de que esta prática é considerada genuinamente marajoara, considerando que esta faz parte do cotidiano dos habitantes da Ilha de Marajó, com ênfase em algumas cidades como Cachoeira do Arari, Salvaterra, Soure e Ponta de Pedras.

Ilustração 1 – Luta Marajoara.



Fonte: Inácio Souza (2022)

Descrição da imagem: dois homens praticando a luta marajoara em um evento esportivo da festividade de São Sebastião em Cachoeira do Arari

Em suma, pode-se aferir que a LM é uma prática corporal genuinamente brasileira, que tem suas origens no Arquipélago do Marajó. É disputada por dois indivíduos que fazem o uso de técnicas que incluem agarrar, puxar, empurrar, desequilibrar e projetar o adversário com intuito de derrubá-lo ao chão e dominá-lo momentaneamente para que este suje suas costas. Percebe-se que toda a sua configuração está ligada ao povo daquela região, especialmente aos vaqueiros e pescadores, desde os nomes dados às técnicas de luta que fazem alusão à cultura, saberes e linguagem dos nativos da Ilha do Marajó - golpes descritos como “boi laranjeira”, “fincada”, “pé casado”, “calçada”, “boi maria”, que expressam a identidade, cotidiano e singularidade da população - , até os locais e situações da prática da LM que estão ligados à realidade do chamado caboclo marajoara, podendo ser realizada em festividades, nas praias, na terra, na grama, em currais e na lama, cenários abundantes da Ilha e que facilitam o ato de sujar as costas no chão. Desta forma fica evidente a relação da Luta Marajoara com os saberes tradicionais, considerando que surgiu e se perpetua até os dias atuais através destes (ANTUNES; BORBA-PINHEIRO; CAMPOS, 2021).

Em síntese, Santos, Gomes e Freitas (2020, p.3) afirmam que a Luta Marajoara é uma “prática socialmente referenciada, historicamente constituída, desenvolvida pelas populações locais e transmitida de geração em geração, com seus eventos, admiradores, fomentadores, praticantes e espectadores.” Assim, devido à ausência de documentos que comprovem sua real origem, constatamos que a luta marajoara foi transmitida e transcendida através de narrativas/discursos emanadas(os) pela população local.

As contribuições da Luta Marajoara para o campo da cultura e identidade são inegáveis. Como elemento cultural, é uma luta que representa uma manifestação da sociedade local, no cotidiano e contexto cultural do caboclo marajoara. A identidade se apresenta no desenvolvimento sócio-histórico do lugar e da luta, na construção subjetiva do sujeito, estabelecendo referências dentro do processo de formação do fenômeno identitário,

expressando semelhanças e questões de pertencimento da população. Não obstante, esse fenômeno não se encontra presente, como deveria, nas políticas públicas de incentivo cultural. O que se observa são políticas de incentivo sob o aspecto do fenômeno esportivo, onde normas técnicas e desportivas podem sobrepor, de forma contrastante, a sua manifestação identitária. Distanciando-a de seus fundamentos históricos e reflexivos (SANTOS; ANDRADE; FREITAS, 2021).

Como manifestação da cultura corporal do movimento, a luta marajoara também perpassa pela corporeidade e é uma forma de linguagem corporal. Para exemplificarmos, podemos considerar o fato de que inicialmente foi cultivada por homens do campo, vaqueiros e pescadores que buscavam preparação física para competições nas fazendas e festividades e/ou para o dia a dia no trabalho, ou como forma de aquecimento ao final da tarde antes do banho, desta forma, é possível observar que ela se configurou através de determinados grupos sociais, possuindo intencionalidade, significância e sentido para eles, além de comunicar e veicular seus modos de ser, fazer e viver.

É um gesto determinado que o homem criou, transmitiu aos seus descendentes e, se persistiu, foi porque atendia a um conjunto de necessidades materiais e simbólicas desse mesmo homem, sendo, conseqüentemente, eficaz. Possui, portanto, significados que fazem sentido e orientam as ações desse grupo específico (DE OLIVEIRA SANTOS, 2009, p. 128 apud DAOLIO, 2001, p. 34).

Quando pensamos na LM inserida em contextos religiosos como as festividades locais em homenagem aos santos, também pensamos nas possibilidades de comunicação, expressão cultural e representações que ela pode exprimir, se diferenciando, inclusive, das citadas anteriormente, onde um grupo social atribui um outro significado à prática corporal, sendo parte de um ritual religioso, onde os movimentos expressos retratam a tradição de um povo, a devoção, a celebração, a confraternização, entre outras mensagens emitidas pela linguagem corporal, totalmente

diferentes das retratadas em uma competição esportiva de combate, por exemplo.

Considerações finais

É possível inferir também que a Luta Marajoara como modalidade de corporeidade pode se estabelecer como uma manifestação cultural que vai transcender as consequências do processo colonizador, ressignificando a relação homem/natureza ao defender os arranjos locais, sociais, históricos, culturais e identitários que a permeiam. Assim como, permite o debate de valorizá-la enquanto uma prática de resistência e compreendê-la como linguagem corporal que possui significados e significantes, que é pensamento e comunicação de um determinado grupo social ao invés de se apresentar apenas como uma prática de reprodução de movimentos, baseadas no esforço e rendimento.

Como elemento cultural da Ilha de Marajó, a luta marajoara representa uma expressão da sociedade local, no cotidiano e contexto cultural do caboclo marajoara. Pode-se concluir que umas das significações dos gestos da LM é constituição de uma identidade. Ressalta-se que analisar essa relação e identificação entre a Luta Marajoara com a linguagem e a corporeidade, o cenário cultural que se insere e os sujeitos envolvidos, fomenta sua autopreservação e legitimidade, tendo em vista que essa prática cultural, como as demais, só existe enquanto é mantida por grupos sociais que dão suporte a esse processo de afirmação destas manifestações.

Daí a possibilidade dos estudos da linguagem e suas teorias de contribuir para aproximarmos-nos daquilo que “sentimos” em nosso realizar corporal. Realizar corporal que é essencial em nossas vidas. É um patrimônio da humanidade que a educação física tem a responsabilidade de perpetuar, inserir e orientar no cotidiano dos sujeitos... (DE OLIVEIRA SANTOS, 2009, p. 134).

O estudo em questão teve como intuito colaborar na ampliação da percepção sobre a Luta Marajoara para além de uma prática mecanicista. Corroborando com a proposta interdisciplinar do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia - UFPA, propomos aqui apresentar a LM no contexto da linguagem e da corporeidade, perspectivando fomentar a procura e produção de novos referenciais relativos a essa prática corporal, que possam contribuir e enriquecer esse e outros diálogos para que a Luta Marajoara não seja reduzida apenas a um conjunto de regras e técnicas de combate, e sim como uma prática plural, multifacetada e cultural.

Referências

ANTUNES, M. M; BORBA-PINHEIRO, C. J.; CAMPOS, I.S.L. **Luta marajoara: uma luta genuinamente brasileira**. Curitiba, PR: Revista ProAtiva. 2021. Disponível em: <https://revistaproativa.com.br/luta-marajoara-uma-luta-genuinamente-brasileira/> Acesso em: 12 fev. 2023.

ASSIS, José Wildemar Paiva de; JESUS, Fernando Pereira de. **A Agarrada Marajoara**. 1997, 19 p. Trabalho de pesquisa e extensão – Curso de Licenciatura Plena em Educação Física, Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade do Estado do Pará: Belém, 1997.

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. **Corporeidade e Epistemologia**. *Filos.e Educ.*, Campinas, SP, v.14, n.1, p.112-135, jan./abr.2022–ISSN 1984-9605.

BRACHT, V. (2005). **Cultura Corporal, Cultura de Movimento ou Cultura Corporal de Movimento?** In J. M. Souza (Ed.), *Educação Física Escolar: Teoria e política curricular, saberes escolares e proposta pedagógica* (pp. 97-106). Recife: EDUPE.

DE OLIVEIRA SANTOS, Gilbert. **Alguns sentidos e significados da capoeira, da linguagem corporal, da Educação Física**. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 30, n. 2, 2009.

FIORIN, J. L. **Introdução à Linguística: objetos teóricos**. V.I. Contexto, 2003. 4.ed. São Paulo: Contexto, 2005.

KRISTEVA, Julia. **História da linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1969.

NEIRA, Marcos Garcia; NUNES, Mário Luiz Ferrari. **Linguagem e cultura: subsídios para uma reflexão sobre a educação do corpo**. Caligrama (São Paulo. Online), v. 3, n. 3, 2007.

SACRAMENTO, Mercia Helena; FERREIRA, Sandra Mara Bessa. **O educador e a linguagem: interação e aprendizado**. Revista Aprendizagem em EAD, v. 6, n. 1, 2017.

SANTIN, S. **Corporeidade e educação motora: convergências e divergências**. II Congresso latino-americano de educação motora, Natal, RN, p. 201-215, 2000.

SANTIN, S. **Educação Física: uma abordagem filosófica da corporeidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 2. ed., 2003.

SANTOS, Carlos Afonso Ferreira dos; ANDRADE, Welison Alan Gonçalves. FREITAS, Rogério Gonçalves de. **A gênese da federação paraense de luta marajoara: implicações à prática desta luta**. Anais do XXII Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte. p. 01-07. 2021

SANTOS, Carlos Afonso Ferreira dos; FREITAS, Rogério Gonçalves de. **Luta Marajoara e memória: práticas “esquecidas” na educação física escolar em Soure-Marajó**. Caderno de Educação Física e Esporte, Marechal Cândido Rondon, v. 16, n. 1, p. 57-67, jan./jun. 2018.

LINGUAGEM E DISCURSO: IMAGINÁRIO SOCIAL E A CONSTRUÇÃO DE SIGNIFICADOS NA REALIDADE AMAZÔNICA

CARVALHO, Maurício Dias
SILVA Jr., Sebastião Rodrigues da Silva

Resumo

Este artigo tem por objetivo discutir a linguagem, o discurso, o imaginário Social, e a construção de significados na realidade Amazônica, buscando refletir nesse contexto como os sujeitos, enquanto consumidor e constituidor de sentidos produzem discursos dentro da cultura através da linguagem, ao assinalar que a linguagem é um conceito aberto, tendo em vista, que linguagem é um dos aspectos mais expressivos das culturas humanas. O estudo foi pautado em pesquisa bibliográfica. O texto apoia-se nas obras de Fiorin (2008), Bakhtin (1997), Santaella (1990), Hall (2016), Foucault (1969), Saussure (1916), Castoriadis (2010), Deleuze (2006) Baczko (1985), entre outros, além de discutir a posição de alguns autores, que abordam essa temática. Portanto, pode-se a partir disso, concluir que, linguagem é uma construção, humana, histórica, social e cultural, que permeia toda nossa realidade, independente do contexto, a realidade, o tempo ou espaço, em que ela está inserida, pois, a partir dela, organizamos o mundo a sociedade, o pensamento humano e garantimos vida aos objetos, que são representados na cultura.

Palavras-chave: linguagem, signo, imaginário social, discurso

Introdução

Ao dissertar sobre o imaginário social e a construção de significados na realidade Amazônica, seja por viés da narrativa ou, do discurso, a partir da constituição da linguagem, enquanto fator comunicativo dessa construção, assim como, o papel dos

sujeitos históricos nesse contexto, primeiramente, se faz necessário compreender a natureza e a extensão da linguagem, em todas as suas categorias e composições, ou pelo menos, parte dela, buscando refletir como as narrativas, a partir da linguagem constroem discursos, e ao mesmo tempo analisar, como os sujeitos, enquanto consumidor e constituidor de sentidos produzem discursos através da linguagem na cultura, ao assinalar que a linguagem é um conceito aberto, e por isso, ela está sempre em processo de transformação, num estado contínuo, dinâmico e processual.

Da Linguagem a Representação: Coeficiente de Interação Social

No que diz respeito à constituição da sociedade, podemos salientar que “a linguagem é, talvez, um dos aspectos mais expressivos das culturas humanas”. Pois enquanto coeficiente de interação social, histórica e cultural e, tida como objeto de estudo desde sua constituição, passando pelos gregos até a atualidade, é possível compreender que a linguagem é capaz interligar o homem ao conhecimento, a tradição, e a cultura, de modo, que eles podem ser representados nela, e por meio dela. E tendo em vista que, a linguagem é um conceito aberto, dinâmica e processual, podemos inferir que, o homem, enquanto um ser social e histórico, que vive em sociedade, é capaz de produzir significados, conectar-se ao mundo, e se manifestar na cultura, usando como tal, a linguagem, que se intercala a diversas áreas do saber.

Conforme Benjamin, (1921, *apud* Lages e Chaves, 2013), “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos”, isto é, toda produção humana, do nascer ao morrer, se faz pela linguagem, pois é nela e por ela, que manifestamos nossas expressões e atividades, seja ela, verbal ou não. A vista disso, para Fiorin (2008) a linguagem,

É onipresente na vida de todos os homens. Cerca- nos desde o despertar da consciência, ainda no berço; segue-nos durante toda a nossa vida, em todos os nossos atos, e acompanha-nos até na hora da morte. Sem ela, não se pode organizar o mundo do trabalho, pois é ela que permite a cooperação entre os seres humanos e a troca de informações e experiências (Fiorin, 2008, p, 29).

Do ponto de vista da teoria da linguagem, toda nossa trajetória de vida e experiência adquirida, perpassa pelo o viés de uma construção social e cultural, que nos permite representar, produzir significados, e dar sentido ao mundo, ao qual estamos inseridos, logo, este mundo é percebido a partir da linguagem, e dos objetos que são representados e produzidos através dos signos linguísticos, enquanto mecanismo de comunicação. Para Souza (2014), “a linguagem está nos animais, à linguagem está no homem, à linguagem está na natureza”. Isto é, ela se faz presente em nosso cotidiano, quando organizamos e nomeamos o mundo em que somos representados, seja de modo verbal ou não.

Neste sentido, ao enfatizar o pressuposto abordado por Souza (2014), pode-se inferir que a linguagem é uma categoria pertencente ao humano, de modo, que os homens se apropriam dela para produzir significados, a partir dos signos, criando novos sentidos, e ao mesmo tempo, que são representados dentro da cultura, através de suas interações sociais e manifestações culturais. A vista de tal assertiva, ao dissertar no texto *Linguagem e Interdisciplinaridade* Fiorin (2008), sintetiza que ela faz parte de nossa realidade, desde o nascer ao morrer. A vista disso, ele salienta que,

Sem a linguagem, o homem não pode conhecer-se nem conhecer o mundo
Sem ela não se exerce a cidadania, porque ela possibilita influenciar e ser influenciado. Sem ela não se pode aprender. Sem ela não se podem expressar sentimentos. Sem ela, não se podem imaginar outras realidades, construir utopias e sonhos. Sem ela não se pode falar do que é nem do que poderia ser (Fiorin, 2008, p, 29).

Neste contexto, ele enfatiza que a linguagem, enquanto uma faculdade inerente ao ser humano é exclusiva do homem, e para homem, de modo que, é através dela (linguagem), somos moldados ou representados na cultura, no imaginário social, e no mundo, tendo na escrita ou na palavra, a constituição de diversas formas de discurso, haja vista que, é pelo discurso e, dentro dele, que os sujeitos vão construindo novos significados, e suas relações de poder, ao dar outros sentidos ao mundo e, tudo aquilo que o cerca, justamente, pelo fato de que, neste cenário, a linguagem é multiforme, heterogênea, e geradora de comunicação, pois através dela, o homem se conecta com a realidade adjacente, apoiando-se no processo comunicativo, que permeia toda sua vida. Vale salientar que, Para Bakhtin (1997),

A comunicação é indispensável para os seres humanos. Ela pode se dar por meio de diversas manifestações linguísticas, como a escrita, a oralidade, os sons, os gestos, as expressões fisionômicas etc. Segundo Bakhtin tais manifestações são bastante diversificadas, pois estão relacionadas às muitas esferas da atividade humana. (Bakhtin, 1997, p. 290 *apud* Lima, 2012, p.1).

Nesse processo de constituição da comunicação a partir da linguagem, Bakhtin aponta que a comunicação é imprescindível ao ser humano, pois é pela comunicação, que transmitimos as experiências e manifestamos nossas atividades e expressões humanas, entretanto, isto só é possível, por que, temos na linguagem, esse caráter indispensável ao homem, que é capaz de ser projetado nela, e por meio dela, dentro de um contexto histórico, social e cultural, assim como, no imaginário social.

Nesta linha de análise e estudos sobre o papel, que a linguagem ocupa no mundo, na história da humanidade, e na construção de significado e sentido pelo viés dos signos linguísticos, cabe em termos claro, salientar o que Santaella (1990) elucida, ao enfatizar que, “as linguagens estão no mundo e nós estamos na linguagem” [...], isto é, somos constituídos e representados na cultura e no imaginário social, pela linguagem e

dentro da linguagem, ou seja, é o canal por onde nós representamos, e ao mesmo tempo, ressignificamos o mundo e nossa própria realidade.

Para Mead (1968), a linguagem é sempre um processo social, no qual atingimos os outros e a nós mesmos através do que expressamos. Nesse caso, o pensamento, o mundo, a história e o homem, passam a existir a partir da linguagem, por meio dela, que é transmitida por um viés verbal ou não, e sempre se conectando a cultura, pois é a partir dela, que o homem se vê representado, enquanto ser social. Neste contexto, vale salientar, que as relações entre linguagem e representação se intercalam entre si. Segundo Hall (2016),

A linguagem é capaz de construir significados porque opera com um sistema representacional. Na linguagem, fazemos uso de signos e símbolos, para representar para o outro nossos conceitos, ideias, pensamentos, etc. A linguagem é um dos 'meios' através dos quais pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura (Hall 2016, p.18).

Neste sentido, tudo aquilo que vemos, sentimos, pensamos e percebemos, só é possível representar a partir da linguagem, que ganha sentido na cultura, mediante novos significados, que o sujeito extrai do mundo que o cerca, seja através do discurso verbal e não verbal, ou dos elementos imagético contextualizados nas narrativas, que nos elevam a outras realidades. Levando em consideração o conceito de *Representação, Sentido e Linguagem*, Hall (2016), nos faz perceber que,

O sentido das coisas é o que nos permite ter noção de nossa própria identidade, e que este sentido é continuamente reelaborado de acordo com o período em que vivemos as experiências que temos e pela interação social. Pois, os sentidos são criados e perpassados por intermédio da linguagem, que podem ser dos mais diversos tipos, escrita, falada, imagens, objetos, expressões faciais, linguagem corporal, música (Hall, 2016 apud Abreu, 2017).

Nessa construção de significado e sentido a partir da linguagem, os discursos, as narrativas, o imaginário social e seus constituintes são representados através de uma relação entre sujeito/objeto, que se intercalam na linguagem e por meio dela, possibilitando assim, serem representados na cultura, em suas respectivas temporalidades, com o propósito de transmitir determinado significado ao outro, pelo viés da ação social. Para Hall (1997),

[...] a ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma, mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros (Hall, 1997, p. 16).

Nesse contexto, podemos inferir que representar é existir a partir da linguagem, em diferentes sentidos na/da cultura, enquanto um discurso em construção, que atravessam diferentes realidades e lugares. Para Dutra (2001), a linguagem carrega consigo uma cultura, que reflete em como se pensa e transmite aos meios aspectos da subjetividade da realidade do ser histórico e social, a saber: o homem. Visto que é pela representação que somos transladados do mundo simbólico em direção ao mundo social, onde somos capazes de construir novos significados, de modo, a dar sentidos às novas realidades, e produzir outras narrativas, novos discursos e outras formas de expressão, pelo viés da linguagem nos respectivos contextos sociais, históricos e culturais, no qual estamos inseridos, isto é, construímos novos enunciados. De acordo com Bakhtin (1998),

Cada texto (como enunciado) é algo individual, único e singular, e nisso reside todo o seu sentido (a sua intenção em prol da qual foi criado). É aquilo que nele tem relação com a verdade, com a bondade, com a beleza, com a história. (...) a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial. (Bakhtin, 2003, p.92).

Deste modo, é importante ressaltar que sem ela, não somos capazes de representar e ser representado dentro da cultura. Pois à medida, que o enunciado se materializa a partir da linguagem, ele se constitui enquanto elemento do discurso. Haja vista que, o significado do enunciado é construído dentro da linguagem e por meio dela, significado este que, lhe serve como prática de reconhecimento e interação com a própria realidade, criando assim, a partir da escrita, da oralidade, da palavra, da ação verbal ou não, um novo discurso, tendo a linguagem como ferramenta. Para Foucault (1969),

A lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma e única mesma coisa; o que não é paradoxal, já que a formação discursiva se caracteriza não por princípios de construção, mas por uma dispersão de fato, já que ela é para os enunciados não uma condição de possibilidades, mas uma lei de coexistência, e já que os enunciados, troca, não são elementos intercambiáveis, mas conjuntos caracterizados por sua modalidade de existência (Foucault, 1969, p. 135).

Segundo Foucault (1997) “Um enunciado pertence a uma formação discursiva, como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo”. Neste sentido, pode-se então agora, dar sentido a definição do “discurso”. A vista disso, o discurso ultrapassa a lógica de uma simples sequência de palavras ou enunciados, mas se estrutura em uma construção dialógica de pensamento que é instituído por determinados agentes da sociedade, que usa da linguagem para tal, pois através do discurso, cada sociedade tem seus propósitos culturalmente estabelecidos. Foucault (197) explica que os "discursos de verdade" da sociedade, por meio de sua linguagem, comportamento e valores, são relações constituídas de poder e, portanto, aprisionam os sujeitos, como destaca em seu texto. Segundo Manhães, (2012), a “[...] linguagem é um instrumento de comunicação que está sempre em atividade, seja nas relações cotidianas coloquiais, seja nas interações institucionais e formais”.

Fazendo inferências ainda em Saussure, o autor enfatiza que, a linguagem é heterogênea e multifacetada, justamente, por ser heterogênea e, estar dentro de uma relação sócio comunicativa, podendo ela se materializar pela ação da palavra, da escrita ou do texto; dialogando no tempo e no espaço, numa relação entre o passado e o presente, constituindo assim, significado ou representando novos conceitos.

A Construção do Discurso a partir da Linguagem

“No princípio, era o verbo [...], e o verbo se fez carne e habitou entre nós”. Deliberadamente, ao discorrer sobre a narrativa e a história da criação do homem, dentro da cosmovisão do imaginário social, enquanto uma construção humana, na perspectiva do discurso é possível inferir, que desde sua constituição, a linguagem, sendo uma faculdade humana, demarca seu caráter onipresente e onipotente na vida do homem, faculdade essa que cabe somente a ele, que o torna capaz de ponderar sobre a realidade adjacente, justamente, ao produzir novos significados dentro dos sistemas de representação social, cultural e simbólica, tendo a linguagem como ferramenta dessa construção. Segundo Severo (2004) é a linguagem que determina a forma de ver o mundo, e conseqüentemente, de se relacionar com esse mundo, é a partir dela que somos representados e automaticamente, produzimos novos discursos. Para Gramsci (1989),

Linguagem significa também cultura e filosofia e, portanto, o fato de linguagem é, na realidade, uma multiplicidade de fatos, quer lhe conferem consistência e espessura própria. Daí ser possível compreender porque investigar o funcionamento da linguagem à luz da história das ideias implica travar relações indissociáveis entre diferentes campos do conhecimento (Gramsci, 1989, p.36).

Dessa forma, o homem enquanto ser social e histórico é o sujeito, que na qualidade de receptor/emissor da mensagem constrói, desconstrói, transforma, internaliza, estabelece e extrai

novos significados do mundo, do qual lhe é apresentado. Nesse contexto, o significado é representado por meio da linguagem, que se intercala no processo comunicativo, e/ou nas diversas narrativas e na cosmovisão do imaginário social, as quais construídas a partir de uma realidade, podendo ser representada de inúmeras formas, tanto por viés verbal quanto não verbal, tendo em vista outras áreas do conhecimento, onde a linguagem transita.

Levando em consideração o pressuposto da narrativa supracitada, notadamente, podemos salientar que a construção do enunciado, ou seja, que *o princípio de tudo*, a priori, é constituído pela natureza da linguagem, que como tal, nos possibilita dar novos significados e sentido ao mundo, ao inserir valor nos signos linguísticos, ou apresentar outras funções que o objeto possa ter, ao representar a realidade adjacente. Consoante à constituição da linguagem, Saussure (2008) salienta que a linguagem,

[...] é uma faculdade humana, uma capacidade que os homens têm para produzir, desenvolver, compreender a língua e outras manifestações simbólicas semelhantes à língua. A linguagem é heterogênea e multifacetada: ela tem aspectos físicos, fisiológicos e psíquicos, e pertence tanto ao domínio individual quanto ao domínio social (Saussure, 1916 *apud* Viotti, 2008, p. 15).

Para Saussure, conforme discorre na citação supracitada, ao dissertar que a linguagem atravessa tanto o campo social, quanto o domínio individual, enquanto uma manifestação simbólica, capaz de representar as singularidades da língua, e que transita por diferentes realidades e contextos, se intercalando, sejam no universo da linguagem verbal, a partir do discurso, da narrativa ou da escrita, ou ainda, na linguagem não verbal, que é intrínseco ao campo dos signos semióticos, nos leva ponderar sobre a relevância social, que a linguagem tem na construção do discurso. Foucault (1960) ressalta que a noção de discurso poder ser empregada como,

Um conjunto de regras anônimas, históricas sempre determinadas no tempo espaço, que definiram em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica, ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa. (Foucault, 1960, p. 43).

Neste contexto, é importante frisar que em sua constituição, o discurso permeia uma intencionalidade, que na maioria das vezes, é carregado de poder. Ademais, Foucault (1986) salienta que,

[...] certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala . É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (Foucault, 1986, p. 56).

Isso nos permite inferir segundo Azevedo (2013) que “A linguagem revela uma característica importante dos discursos. De fato o é, pois sendo a linguagem atividade própria do homem, é um tipo de poder que o ser humano tem de se comunicar, trocar experiências, estabelecer vínculos sociais, recorrendo aos saberes e crenças que articulam na sociedade, levando em conta o cenário do discurso, ou seja, raciocinar discernir”.

Nitidamente, neste processo de constituição do discurso, nota-se que ele se dá junto à interação social, numa relação onde indivíduo constrói sua identidade interagindo com o outro, constituindo assim, os sentidos dos enunciados. Logo, sabemos que o homem, enquanto ser ativo, e agente representativo no processo comunicativo, criam a própria linguagem, ou signos para torná-la ferramenta de comunicação no meio em que está inserido, dando-lhe sentido a tudo que o cerca.

Do signo a linguagem

A vista dos estudos sobre a constituição da linguagem, Santaella (1983) salienta que a semiótica é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivos o exame dos modos de constituição de todo e

qualquer fenômeno como fenômeno de produção, reprodução e de sentido.

Neste contexto, a autora enfatiza que, semiótica enquanto ciência dos signos busca reorganizar, reproduzir, reelaborar e reestruturar o sentido da linguagem, ainda que esta esteja numa representação simbólica, em determinada realidade. Podemos inferir, então que, nesta perspectiva, “a semiótica consiste em reeducar a nossa percepção do mundo; redirecionando a captação dos signos e significações resultantes da interação do homem com seu mundo e o mundo que o cerca”, representando-o de diversas formas.

Para Saussure (1975), a língua é “um sistema de signos que exprime ideias”, e é uma estrutura de elementos que constitui uma instituição social, comparável a outros sistemas significantes [...], ou seja, isso permite entender a necessidade de uma ciência que estude “a vida dos signos no seio da vida social”, e as transforme em linguagem. Desta forma, levando em conta, o conceito de signos e sua relação com o significado, Zandwais (2012), disserta que,

Os signos e os significados podem ser vistos como dinâmicos e processuais, pois eles se tornam estabelecidos através da interação entre indivíduos socialmente organizados. Isso significa que as mudanças na organização social desta ou daquela comunidade de signos são igualmente refletidas nas maneiras como os signos são usados para designar coisas. (Zandwais, 2012, p.107).

Segundo Zandwais (2012), os signos são entendidos aqui, como aquilo que representa algo para alguém, socialmente organizado, como objetos, palavras ou desenhos, que representam e transmitem alguma informação, ou inúmeras informações. Pois, todo e qualquer fato, cultural ou comunicacional produzem significantes, isto é, práticas de produção de linguagem e de sentido, argumenta Santaella (2007). Entretanto, para tal, vale frisar que essa representação e organização são feitas pela linguagem, adquiridas por sujeitos históricos e sociais dentro de sua realidade empírica, assim como, a partir de um contexto

cultural. Sobre isso, Deleuze (2006) discorre que, o que nos força a pensar é o signo, pois,

O signo é objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; ele é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento (DELEUZE, 2006, p. 91).

Neste contexto, Deleuze (2006) salienta que “se os signos são portadores de mundos específicos, logo, pode-se dizer que este sistema de signos, possui códigos específicos, ou leis particulares. E, se o ato de pensar é resultado do encontro do pensamento com os signos, podemos perceber que este ato, encontrar-se-á invariavelmente, implicado em um mundo ou mundos específicos, onde o sujeito faz parte no momento do encontro”, e isso acontece, pelo fato de sê-lo representado através da linguagem. Segundo Bakhtin/Volochinov (1929), “O signo é um objeto material que substitui ou retrata alguma parte da realidade”. Ou seja, ele não é o objeto, e sim, está no lugar dela. Para Peirce (1998),

Um signo [...] é tudo aquilo que, sob um certo aspecto ou medida, está para alguém em lugar de algo. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo mais desenvolvido. Chamo esse signo que ele cria o interpretante do primeiro signo. O signo está no lugar de algo, seu objeto. Está no lugar desse objeto, porém não em todos os seus aspectos, mas apenas como referência a uma espécie de ideia (PEIRCE, 1998, p. 65).

De acordo com Bakhtin (1995), os signos são objetos naturais e específicos e, todo produto tecnológico, natural ou de consumo é capaz de tornar-se um signo e, assim, adquirir um sentido que possa ultrapassar suas próprias particularidades. Logo, podemos inferir que um dos propulsores canalizador desse processo é a linguagem, que se dar através da interação social, ligada a

consciência individual e outra, gerando uma cadeia ideológica de signos, visto que, para Bakhtin (1995),

Essa cadeia ideológica estende-se de consciência individual em consciência individual, ligando umas às outras. Os signos só emergem, decididamente, no processo de interação entre uma consciência individual e 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, 1995, p. 34).

Desse modo, tal conhecimento permite-nos compreender que é pela linguagem, que o sujeito se move no mundo social, e ao mesmo tempo, modifica esse mesmo mundo, conforme suas necessidades, justamente, porque a língua se faz presente neste contexto, e a partir disso o discurso vai se constituindo, paulatinamente, dentro do imaginário social. Segundo Roland Barthes (1984) o mundo é feito de significação, nele a função signo ocorre em muitos sistemas semióticos cuja substancia de expressão não é apenas significar.

Mediante tal discursão, nota-se que “a natureza é repleta de significações e o homem, por sua vez, se constitui por meio do significado” (Peirce, 1995), significado este que lhe serve como prática de reconhecimento e interação com a realidade. Tomando por base, toda argumentação supracitada, notadamente, percebemos que o discurso, paulatinamente, vai se construindo dentro da linguagem e por meio dela. Possibilitando assim, a construção de diferentes diálogos no imaginário social.

Imaginário Social e a Realidade Amazônica: diálogos intermitentes

Partindo nessa linha de pesquisa, à constituição da linguagem, enquanto fator de comunicação, desperta profunda curiosidade a respeito do entendimento sobre a lógica da narrativa e do discurso, onde a construção de significados aparece

como algo que se consolida no imaginário Social do contexto Amazônico, justamente, por suas territorialidades, pela geografia, cultura, sujeitos históricos, e saberes tradicionais, que compõe essa região diversificada, e complexa.

Por isso, inicialmente, ao salientar sobre a construção de significados no imaginário social, dentro da realidade do contexto amazônico, numa perspectiva dialógica, segundo as potencialidades da linguagem, precisa-se, primeiramente, compreender a dicotomia entre o real e o imaginário, dentro dessa construção social, dialógica e paradoxal, na relação indivíduos/grupos que compõe o contexto em questão, pois cada um constrói-se dentro do imaginário social, a partir linguagem e por meio dela. Para tal, Castoriadis (2010) enfatiza que,

O “real” da natureza não pode ser captado fora de um quadro conceitual, de princípios de organização do dado sensível, e estes nunca são – mesmo em nossa sociedade – simplesmente equivalentes, sem excessos, sem faltas, ao quadro de categorias construído pelos lógicos (aliás eternamente retocado). Quanto ao “real” do mundo humano, não é somente enquanto objeto possível de conhecimento, é de maneira imanente, no seu ser em si e para si, que ele é categorizado pela estruturação social e imaginário que este significa; relações entre indivíduos e grupos, comportamento, motivações, não são somente *incompreensíveis* para nós, são *impossíveis em si mesmos* fora deste imaginário (Castoriadis, 2010, p. 193).

Partindo do pressuposto acima, podemos inferir que Castoriadis, torna o imaginário social, um elemento fundamental da condição humana, pois a linguagem, enquanto um cômputo desse processo de produção se constrói, a partir da relação entre o que é real e o que imaginário, constituindo assim, uma espécie de identidade para os sujeitos inseridos dentro dessa realidade ou contexto. Isto é, os discursos vão sendo construído na realidade amazônica, dentro dessa relação, que permeia tanto real quanto imaginário num campo simbólico e dicotômico, onde os sujeitos históricos buscam afirmar sua identidade através de tal discurso.

Para o autor, o imaginário se constitui a partir de uma rede simbólica que estrutura os modos de percepção dos indivíduos.

Pois, é “através dos seus imaginários sociais que uma coletividade designa a sua identidade” afirma Baczko (1985). Ou seja, pode-se conjecturar que a partir dessa coletividade, seja através dos indivíduos ou dos grupos socialmente organizado, que a construção de significado na realidade amazônica vai ganhando lugar e espaço, enquanto discursos intermitentes. Pois é dentro dessa relação dialógica, permeada pela linguagem e através dela, que o homem se constitui enquanto sujeito da ação, tendo em vista sua relação com o lugar de pertencimento. De acordo com Castoriadis a “Realidade, linguagem, valores, necessidades, trabalho de cada sociedade especificam cada vez, em seu modo de ser particular, a organização do mundo social referida às significações imaginárias sociais instituídas pela sociedade considerada”. Haja vista que, que próprio Castoriadis (2010) frisa em termos claro, o seguinte enunciado,

O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos (Castoriadis, 2010, p. 13).

Para o autor, a noção de imaginário social, torna-se uma criação humana, tendo em vista, que essa construção, está diretamente ligada a lógica da linguagem, que se coaduna com a narrativa e o discurso a partir de diferentes campos do conhecimento e, recortando outras realidades. Vale frisar, que essa construção, só é possível a partir da linguagem e por meio dela, como vem sendo frisado ao longo do texto. Deste modo, para Fressard (2006), o imaginário social caracteriza as sociedades humanas de modo totalmente diverso,

O imaginário social é um "magma de significações imaginárias sociais" encarnadas em instituições. Como tal, regula o dizer e orienta a ação dos membros dessa sociedade, na qual determina tanto as maneiras de sentir e desejar como as maneiras de pensar. Concluindo, esse mundo é essencialmente histórico. Na realidade, toda sociedade contém em si

mesma uma potência de alteridade. Sempre existe de acordo um duplo modo: o modo do "instituído", estabilização relativa de um conjunto de instituições, e o modo do "instituinte", a dinâmica que impulsiona sua transformação (Fressard, 2006).

Partindo do pressuposto acima, podemos concluir que o homem sendo um ser social e histórico, tem a faculdade de criar, constituir e estabelecer a construção do imaginário social, pois, tudo aquilo que permeia o real, a realidade, é produto desse imaginário, ou seja, ele criado por nós e para nós. Tendo em vista tais argumentos, compreende-se desta forma, a notória relação entre imaginário Social e a construção de significados no contexto Amazônico tomando por base toda sua realidade histórica, social, política e cultura. Pois, isso tudo “produziu historicamente diferentes formas de relação do homem com a vida, o que significa também diferentes formas de produção de imaginários sociais.” (Pizarro, 2012).

A vista desse contexto pode-se ressaltar que o imaginário social vai se constituindo numa perspectiva de debate e discussão, pois ao assinalar esses diálogos intermitentes entre a natureza do real em relação ao imaginário social simbólico, fica claro que a construção de significados no contexto Amazônico se estrutura, a ponto de compreender que é pela linguagem, que os sujeitos vão ganhando voz e lugar, fazendo da linguagem seu objeto afirmação, social, cultural, política e histórica. Deste modo, ao enfatizar, o valor simbólico que a região amazônica tem para construção de significados, nos permite compreender, a vista disso, segundo Ianni (2001) salienta que,

São muitos os que percorrem a Amazônia, tanto literal como metaforicamente. Em diferentes épocas, sob perspectivas diversas e, em distintas linguagens, percorrem a floresta e o rio, a realidade e o mito, em busca do desconhecido, do inextricável. Em suas narrações, científicas, filosóficas e literárias, se empenham em classificar o que é, o que teria sido e o que poderá ser essa região, uma espécie de reserva ecológica de todo o mundo, uma invenção poética de todo o mundo. (Ianni, 2001, p.19)

Neste sentido, ao se pensar o cenário amazônico, é possível compreender, que historicamente, a região amazônica, foi constituída a partir de inúmeros conflitos e uma rede de discurso criado dentro do imaginário social, desta forma, tomando por base o pressuposto citado acima sobre construção de significados na realidade Amazônica, juntamente, por meio das narrativas orais, e a linguagem no centro dessa construção, é se permitir analisar a partir desta, como essa linguagem ganha espaço e notoriedade na cosmovisão do Imaginário social dos sujeitos históricos dessa região. Diante da diversidade elementos discursivos presentes na Amazônia, Loureiro (2000), descreve a Amazônia como uma região,

Rica de plasticidade e inocente magia, a natureza amazônica se revela como pertencente a uma idade mítica, plena de liberdade e energia telúrica. Situa-se em tempo cósmico no qual tudo brota como nas fontes primevas da criação: a mata, os rios, as aves, os peixes, os animais, o homem, o mito, os deuses. É nesse contexto que o imaginário estabelece uma comunhão com o maravilhoso, tornando-se propiciador de epifanias. Sob os fumato do devaneio fecundado pela contemplação do rio e da floresta, olhando o horizonte das águas que lhe parece como a linha que demarca o eterno, o homem da Amazônia foi dominando a natureza enquanto ia sendo dominado por ela. (LOUREIRO, 2000, p. 8)

Partido de tal abordagem, podemos inferir, que nesse contexto, todos os elementos que estão inseridos e compõem a realidade amazônica, ganham significado e sentido, justamente, porque dentro dessa natureza, onde o homem se relaciona e interagem com a natureza, só é possível pela linguagem e por meio dela, como vem sendo afirmado ao longo de toda discussão. Pois dentro dessa construção, podemos compreender, conforme Pizarro (2012) que,

A Amazônia é uma região cujo traço mais geral é o de ter sido construída por um pensamento externo a ela. Ela tem sido pensada, em nível internacional, através de imagens transmitidas pelo ideário ocidental, europeu, sobre o que eles entendem ser natureza, ou, em outras palavras,

sobre o lugar que a Amazônia ocupou na experiência, imagem que foi em diversos textos, [...], (Pizarro, 2012, p. 31).

Pizarro deixa claro, como o contexto amazônico foi constituído, salientando todos os aspectos de sua construção social, enquanto campo de disputa e território de luta, enfatizando o papel da linguagem para tal construção. Em síntese, discorrer sobre a importância do imaginário social e a realidade Amazônica pelo viés da linguagem, seja verbal ou não, é muito mais que pensar em um discurso secundário, é compreender, que enquanto campo de disputa são espaços, onde os sujeitos criam novas realidades e novos contextos, para se afirmarem enquanto identidade, e possibilidade de representação na/da cultura a partir da linguagem.

Algumas considerações

A linguagem é uma construção, humana, histórica, social e cultural, que permeia toda nossa realidade, independente do contexto, a realidade, o tempo o espaço em que ela está inserida, pois, a partir dela, organizamos o mundo a sociedade, o pensamento humano e garantimos vida aos objetos, que são representados pelo viés da cultura, dando sentido e ressignificando-os.

Segundo BRASIL (1997), a linguagem é um sistema de signos que possibilita ao homem significar o mundo e a realidade [...], e, com eles, os modos pelos quais as pessoas do seu meio social entendem e interpretam a realidade e a si mesmas. Para Bakhtin (2011) não falamos no vazio, não produzimos enunciados fora das múltiplas e variadas esferas do agir humano. Os nossos enunciados (orais ou escritos) terão sempre um conteúdo temático, uma organização composicional e estilo próprios, que estarão ligados às condições de realização e às finalidades específicas de cada esfera de atividade.

Neste contexto, equivale em termos claro, afirmar que sempre estamos produzindo a todo tempo, discurso, linguagem

significado e sentido na cultura, compreendo desta forma, que esta produção se dar pelo viés da linguagem, que está diretamente ligada com o sujeito que a produz para alguém. Para tal, Santaella (1998) explica que os sentidos são uma ligação para a interação com o mundo externo e trabalham de modo preciso como sensores, cuja finalidade é de perceber diversos tipos distintos de informação, ou seja, de que forma a linguagem se intercala com a realidade e o contexto, que o homem se insere.

A vista de tudo que foi discutido, nesta produção pode-se inferir que a dinâmica, referente à constituição de sentido, a produção de significado e a representação destes na cultura tornam-se possível exclusivamente, pelo viés da linguagem, que enquanto cômputo da comunicação nos permite compreender, que o pensar e o agir humano se constitui pela ação da própria linguagem.

Em síntese, pode-se inferir que homem, enquanto ser histórico e social constituído pela linguagem e por meio dela, paulatinamente, passar a ser representado na cultura, se conectando a uma cadeia de discurso, paradoxal e dicotômica, que a partir do imaginário social, se intercala a construção do conhecimento, da tradição, dos saberes, tendo em vista a realidade histórica, cultural social, haja vista que por viés dela, ele passa a coexistir em diversos contextos ou realidades, seja ela verbal ou não verbal.

Referencias

AZEVEDO, Sara Dionizia Rodrigues de. **Formação discursiva e discurso em Michel Foucault**. In Revistas Eletrônicas Filogenese. Vol. 6, nº 2, 2013.p. 148-162.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**: introdução e tradução do russo Paulo Bezerra. 4a.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. (VOLOCHÍNOV). **Marxismo e filosofia da linguagem**: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009 [1929].

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**; organização, apresentação e notas, Jeanne Marie Gagnebin; Tradução, Suzana Kampff Lages e Ernani Chave. São Paulo. 2ª.ed. Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social**. In: Leach, Edmund et Alii. Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, v. 5. p. 296-332.

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: língua portuguesa. Brasília, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010, p. 193.

DELEUZE, G. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FIORIN, José Luiz. Linguagem e interdisciplinaridade. Alea, v. 10, n. ja/ju 2008, p. 29-53, 2008 Tradução. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/alea/v10n1/v10n1a03.pdf>. Acesso em: 10 out. 2023.

FRESSARD, O. (2006). El imaginário social o la potencia de inventar de los pueblos. Revista Transversales, 2. Recuperado em 17 de setembro de 2006 em <http://www.fundanin.org/fressard.htm>

FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____, M. (1998). **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão (R. Ramallete, trans.). Petrópolis: Vozes. 1998. (Trabalho original publicado em 1975)

_____, Michael. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.

GRAMSCI, A. **Concepção Dialética da História**. 7ª ed. Bras. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1987ª.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: **Educação & Realidade**. jul/dez. 1997. p. 15-46.

____, **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

____, **El trabajo de la representación**. IEP – Instituto de Estudios Peruanos: Lima, Maio, 2002.

____, **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000..

HALL, STUART. **Cultura e representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Apicuri, 2016.

IANNI, Octavio. *Jesus na Amazônia*. In: LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Porantim: poemas amazônicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Prefácio.

LOUREIRO, Paes. **Obras reunidas** / João de Jesus Paes Loureiro. São Paulo. Escrituras Editora, 2000.

MANHÃES, Eduardo. **Análise do discurso**. In: BARROS, Antônio; DUARTE, Jorge (org.). *Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Atlas, 2012, p.305-315.

MEAD, G.H. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2012.

SANTAELLA, Lúcia. **O Que é Semiótica**. 1ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983 - (coleção primeiros passos; 103)

____. **A percepção** São Paulo: Experimento, 1993.

____. **A percepção: uma teoria semiótica**. 2. ed. São Paulo: Experimento, 1998.

____. **O que é semiótica?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

SAUSSURE, Ferdinando. de. Curso de lingüística geral. São Paulo: Cultrix, 2006.

SOUZA, F. E. Martins. teorias linguísticas e suas concepções de gramática: alcances e limites. Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UECE V. 6, N. 1, ano 2014.

ZANDWAIS, Ana. **História das Ideias: Diálogos entre Linguagem, Cultura e História/** Ana Zandwais (org.). – Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2012.

A LÍNGUA(GEM) E OS TOPÔNIMOS: PROCESSOS DE NOMEAÇÕES DE REALIDADES

SILVA, Elisangela Pereira
RODRIGUES, Carmen Lúcia Reis

Resumo

Muitos estudiosos concordam que a língua(gem), além de permitir a interação entre os indivíduos, reflete características de sua cultura, de sua história e do ambiente natural onde se encontram. Assim, muitas vezes, é através desse ato comunicativo – língua(gem) –, seja ele oral ou escrito, que são repassados os costumes, as tradições, as crenças, ou seja, os elementos marcadores da realidade social de um povo. Partindo desses princípios, este trabalho surge a partir de um estudo bibliográfico descritivo, ancorado em autores cujos trabalhos versam sobre a relação entre linguagem e o ato de nomeação (Biderman, 1998; 2001), signo linguístico (Saussure, 2012; Benveniste, 2005) e signo toponímico (Dick (1990a,1990b), além de outros autores que também contribuíram para essas discussões. Tem por objetivo apresentar o processo de nomeação de um determinado local, procurando evidenciar a estreita relação entre o ato de nomear as localidades e a realidade sócio-histórico-cultural do local nomeado, incluindo o seu ambiente físico. Esse ato de nomeação resulta nos topônimos.

Palavras-chave: Linguagem. Topônimo. Motivação. Ato de nomear.

1. Introdução

Biderman (2001), ao mostrar o ato de nomear como uma ação necessária e própria dos seres humanos, ressalta que “a nomeação da realidade pode ser considerada como a primeira etapa no percurso científico do espírito humano de conhecimento do universo”.

Ao reunir os objetos em grupos, identificando semelhanças e, inversamente, discriminando os traços distintivos que individualizam esses seres e objetos em entidades diferentes, o homem foi estruturando o mundo que o cerca, rotulando essas entidades discriminadas (Biderman, 2001, p.13).

Isso posto, a autora nos faz perceber que cada grupo de indivíduos têm suas próprias e diferentes formas de classificar e compreender a realidade. Ademais, a designação, considerada como o primeiro passo das representações de uma comunidade, é capaz de demonstrar as variadas formas de como um povo organiza e classifica os elementos da sua realidade.

Consonante a essa ideia, Carvalho (2010, p. 31) destaca que “o ato de nomear sempre fez parte do cotidiano de todo e qualquer grupo humano. Dar nomes a lugares e a pessoas permite a individualização e a identificação de pessoas e de lugares”. No que se refere à nomeação de lugares, foco de interesse deste trabalho, os nomes que resultam da atividade de atribuição de um designativo a um determinado espaço ou local denominam-se topônimos, ou ainda signos toponímicos. Tais designativos são objetos de estudo da Toponímia, a ciência que se ocupa da investigação dos nomes de lugares.

Os topônimos são capazes de refletir características naturais e específicas do ambiente por eles referidos. Desta feita, podem indicar características importantes de um povo, associadas a sua cultura, a sua história e ao seu espaço geográfico, o que nos leva a entender a relevância que devemos dar aos signos toponímicos, já que permitem conhecer os elementos que marcam a identidade de um povo, a exemplo: sua cultura e suas marcas linguísticas (Schneider, 2019).

Diante desse cenário, este trabalho tem por finalidade mostrar que a nomeação dos lugares se dá a partir de uma teia de relações que interliga fatores de diversas ordens, que podem trazer à tona elementos da cultura, da história e da geografia local, ou seja, da realidade vivida pelos indivíduos de uma determinada comunidade.

Assim, para a sua elaboração, inicialmente foi realizado o levantamento e seleção de obras relevantes à temática em estudo, e, posteriormente, procedeu-se à leitura e análise dos materiais. Sendo assim, este trabalho aproxima-se de um estudo bibliográfico de caráter descritivo, dividido em três seções, além da introdução e das considerações finais. Inicialmente, chama-se atenção, para a relação entre a linguagem e o processo de categorização da realidade. Em seguida, se discute a natureza convencional e arbitrária do signo linguístico, à luz da teoria Saussureana, com contribuições de outros autores. E, no cerne dessa discussão, mostra-se, na seção seguinte, os argumentos de estudiosos da Toponímia concernentes à motivação do signo toponímico e ao processo de nomeação de lugares.

2. Linguagem e categorização da realidade

Iniciamos nossas considerações sobre a linguagem lembrando o entendimento de Fiorin (2008), quando descreve a importância desta na vida do homem. Vejamos:

A linguagem é onipresente na vida de todos os homens. Cerca-nos desde o despertar da consciência, ainda no berço; segue-nos durante toda a nossa vida, em todos os nossos atos, e acompanha-nos até na hora da morte. Sem ela, não se pode organizar o mundo do trabalho, pois é ela que permite a cooperação entre os seres humanos e a troca de informações e experiências. Sem ela, o homem não pode conhecer-se nem conhecer o mundo. Sem ela não se exerce a cidadania, porque ela possibilita influenciar e ser influenciado. Sem ela não se pode aprender. Sem ela não se podem expressar sentimentos. Sem ela, não se podem imaginar outras realidades, construir utopias e sonhos. Sem ela não se pode falar do que é nem do que poderia ser. (Fiorin, 2008, p.29).

Com base no fragmento acima, podemos perceber que a linguagem é decorrente da necessidade que os seres humanos têm de se comunicar, de se organizar e de transformar o meio onde estão inseridos, tudo isso para sua própria sobrevivência. Logo, podemos inferir que ela surge por uma necessidade do próprio

homem, e, após inúmeros processos sociais, culturais e históricos, passa a ser expressa por meio de signos, aos quais são atribuídos sentidos ou significados específicos. Sendo assim, a linguagem é um dos elementos centrais para a socialização dos sujeitos, pois, é a partir dela que os indivíduos se inserem e se identificam no meio social. Além disso, se faz fundamental no processo de categorização de realidades, conforme apontado por Biderman (1998), em seu trabalho, *Dimensões da Palavra*. Quanto a isso, chama a atenção para a linguagem enquanto mecanismo usado para nomear e identificar realidades por meio da *palavra*. Dito de outra forma, “é a partir da *palavra* que as entidades da realidade podem ser nomeadas e identificadas” (Biderman, 1998, p. 88; grifo da autora).

Ressalte-se que Biderman (1998) se refere à *palavra* no sentido de signo linguístico, o qual será objeto de estudo da próxima seção.

3. O signo linguístico: motivado ou arbitrário?

Afinal, a relação da língua(gem) com o mundo é arbitrária ou motivada?

Essa discussão será embasada nos pressupostos teóricos de Ferdinand Saussure apresentados na obra intitulada "Curso de Linguística Geral", que, dentre os principais conceitos da teoria saussureana, versa sobre o caráter arbitrário do signo linguístico. No entanto, ao mesmo tempo, serão apresentados elementos que remontam ao caráter motivador do signo quando se refere a certas denominações.

Saussure (2012), ao tratar do signo linguístico, afirma que este consiste numa entidade psíquica que combina duas faces, isto é, dois elementos formadores, os quais são: o conceito e a imagem acústica. Para o autor:

Os termos implicados no signo linguístico são ambos psíquicos e estão unidos, em nosso cérebro, por um vínculo de associação. [...] O signo

linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um *conceito* e uma *imagem acústica*. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos [...] O signo linguístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces [...]. Esses dois elementos estão intimamente unidos e um reclama o outro (Saussure), 2012, p.106).

Desse modo, o autor parte do princípio de que o signo linguístico consiste não na associação do nome a uma coisa ou a um objeto designado por ele, mas sim, na junção do conceito (significado) com a imagem acústica (significante). Nesse contexto, a principal particularidade do signo linguístico é o seu caráter arbitrário, uma vez que a relação estabelecida entre os seus constituintes, significante e significado, se dá de forma imotivada. Assim, Saussure (2012, p.108) afirma que “O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário”.

O referido autor ainda ressalta que na relação estabelecida entre os constituintes do signo linguístico, o significante é o elemento que assume o caráter imotivado em relação ao significado. No entanto, ainda no que diz respeito ao princípio da arbitrariedade do signo linguístico, Saussure (2012) faz algumas ponderações ao referir que, apesar do signo ter como particularidade o caráter arbitrário, em alguns casos, não deixa de existir certo grau de motivação entre o significante e o significado. Dessa forma, existem signos que são por completo arbitrários, os quais não possuem nenhum grau de motivação e outros signos que são parcialmente arbitrários, ou seja, possuem, ainda que pouco, algum grau de motivação entre o significante e o significado.

Aceitar ou não o princípio da arbitrariedade proposto por Saussure faz toda diferença quando nos referimos aos aspectos práticos da sociedade, isto é, à estreita relação entre a língua(gem) e o mundo real. Para a reflexão sobre o postulado Saussureano e

melhor elucidar o vínculo existente entre a língua(gem) e a realidade, vejamos o pensamento de outros autores.

Fiorin (2010), por exemplo, entende que Saussure atenua o princípio da arbitrariedade do signo quando faz a distinção do que é absolutamente arbitrário e o que é relativamente arbitrário. Para este autor, “mar” é um exemplo de signo plenamente arbitrário, no entanto, a relativa motivação aparece na formação de palavras por composição ou derivação, como por exemplo a palavra “dezenove”, composta pelos signos “dez” e “nove”, ou “pereira”, formada pelo acréscimo de um “sufixo ‘eira’, que aparece em nome de árvores como cerejeira, macieira, ameixeira” (Fiorin, 2010, p. 61).

Desse modo, de acordo com Fiorin, é possível perceber que Saussure reconhece que há particularidades importantes ao se considerar a relação entre significante e significado.

Para Benveniste (2005), o ponto de inflexão sobre o postulado Saussureano está na realidade da própria coisa. O autor entende que a relação entre significado e significante não é arbitrária, mas sim necessária, pois depende dos elementos da realidade.

Entre o significante e o significado, o laço não é arbitrário; pelo contrário, é necessário. [...]. O que é arbitrário é que um signo, mas não outro, se aplica a determinado elemento da realidade, mas não a outro” (Benveniste, 2005, p. 55-56).

No bojo dessa discussão, Jakobson (1969, p. 98-117, *apud* Fiorin, 2010) apesar de concordar com Saussure a respeito da natureza arbitrária do signo linguístico, menciona que as motivações estão em diferentes níveis da língua. Essa reflexão nos remete ao caráter motivacional do signo toponímico, embora, na sua origem, seja um signo comum da língua. Com efeito, segundo Dick,

o elemento linguístico comum, revestido, aqui, de função onomástica ou identificadora de lugares, integra um processo relacionante de motivação, onde, muitas vezes, se torna possível deduzir conexões hábeis entre o nome propriamente dito e a área por ele designada (Dick, 1990a, p. 34).

Sob o mesmo ponto de vista, Claval (2007) também admite que os nomes dos acidentes geográficos são signos linguísticos diferenciados, ou seja, não arbitrários, exatamente pelo fato de carregarem em sua estrutura lexical características motivacionais. Para ele, a nomeação de um lugar faz parte da cultura dos seres humanos, e acredita que o explorador quer conservar a memória nas terras descobertas e fazer com que todos a conheçam. Portanto, é uma necessidade de se orientar e se reconhecer, mas, acima de tudo, de demarcar um território.

De todo modo, assim como Dick e Claval, os autores, em geral, concordam a respeito das diferenças existentes entre *signo linguístico* e *signo toponímico*. Pois, enquanto o primeiro une um conceito (significado) a uma imagem acústica (significante) de forma arbitrária, o segundo é determinado, sobretudo, “pelas características físicas do local ou pelas impressões, crenças e sentimentos do denominador” (Andrade, 2017, p. 587), isto é, traduz aspectos da realidade do falante.

4. O signo toponímico e seus fatores motivacionais

Para início de reflexão retomamos a ideia de Toponímia enquanto uma subárea da Onomástica, a qual tem por finalidade analisar os nomes de lugares, permitindo-nos entender a sua origem, os seus significados, o seu valor semântico, entre outros aspectos, sem deixar de levar em conta, também, os aspectos motivacionais para sua denominação, uma vez que estes – os topônimos – são enunciados linguísticos que carregam marcas identificadoras. Além disso, o nome de um lugar nos permite, sobretudo, particularizar e conhecer características intrínsecas à localidade que o representa.

Assim, torna-se possível reafirmar que os topônimos nos ajudam a conhecer e caracterizar os espaços físicos que eles designam, diferenciando-os, assim, dos demais signos linguísticos, por apresentarem um caráter motivado em relação ao referente nomeado. Em vista disso, é importante mencionar ainda

a sua relevância para a humanidade, por possibilitarem também conhecer aspectos históricos do espaço geográfico nomeado, conforme assevera Dick (1990a).

[...]. Verdadeiros ‘testemunhos históricos’ de fatos e ocorrências registrados nos mais diversos momentos da vida de uma população encerram, em si, um valor que transcende ao próprio ato de nomeação: se a Toponímia se situa como a crônica de um povo, gravando ao presente para o conhecimento das gerações futuras, o topônimo é o instrumento dessa projeção temporal (Dick, 1990a, p. 22).

Isquierdo (2019), por sua vez, acrescenta que a pesquisa toponímica revela informações que ultrapassam as de caráter linguístico, e nos fazem conhecer não só os valores históricos, mas também valores religiosos, geográficos e políticos. A autora esclarece, ainda, que os topônimos revelam impressões pessoais, comportamentos, formas de vida e maneiras de significar o espaço geográfico em que vivem. Vejamos:

A toponímia de um espaço geográfico evidencia o *modus vivendi* do grupo humano de uma região, pois o denominador, ao atribuir um nome a um córrego, uma cachoeira, uma montanha, por exemplo, pensando-se em elementos de natureza física, ou a uma fazenda, uma chácara, uma cidade, um povoado, um bairro, uma rua, no caso de elementos humanos, transfere para o nome do lugar, o topônimo, as suas impressões pessoais, seus valores, suas crenças, suas expectativas, enfim, a cosmovisão que lhe é própria. Para tanto, concorrem muitos fatores de ordem social, histórica, econômica, cultural, ideológica, o que leva Dick (1990, p. 35) a conceber a Toponímia como ‘um complexo *língua-cultural*, em que os dados das demais ciências se interseccionam necessariamente e, não, exclusivamente’, ou seja, a pesquisa toponímica de um espaço geográfico revela informações diversas além das de cunho linguístico. (Isquierdo, 2019, p. 9).

No que se refere aos fatores motivacionais que influenciam no momento de atribuir nomes às localidades, tomemos os apontamentos de Schneider (2019), quando destaca que:

[...] no momento da criação de um topônimo, uma série de fatores, em especial o próprio meio ambiente, atuam sobre a linguagem e, conseqüentemente, sobre

a forma de uma dada comunidade pensar e se manifestar em termos de atribuição de nomes a elementos da realidade [...]. Assim, é compreensível a importância atribuída aos topônimos, já que é possível, por meio deles, a reconstrução de aspectos da vida de um povo, da sua cultura, dos seus movimentos migratórios, das suas marcas linguísticas, dos aspectos da vida social e espiritual da população. (Schneider, 2019, p. 22-23).

De acordo com o que menciona a autora, podemos depreender que os topônimos são elementos que conservam a história de um povo, pois, por meio dos seus significados, é possível reaver aspectos socioculturais do grupo que habita ou habitou determinada localidade.

Com base nos postulados já evidenciados, neste trabalho, quando nos referirmos às características específicas do signo toponímico ou topônimo, resta-nos claro que devemos considerá-lo como um elemento linguístico diferente dos demais signos, pois, enquanto os signos linguísticos são marcados pelo princípio da arbitrariedade, aquele é caracterizado por ser essencialmente motivado. Reforçando a ideia de seu caráter motivacional, Andrade (2006) reitera que o designativo de lugar tem peculiaridades específicas no que diz respeito à sua função, tendo em vista que “O signo toponímico é motivado pelas características físicas do local ou pelas impressões, crenças e sentimentos do denominador”. Isso quer dizer que, ao escolher um nome para designar determinado espaço geográfico, seja ele um acidente físico (rio, cachoeira, ilha, montanha etc.) ou um acidente humano (rua, cidade, bairro, praça etc.), o denominador pode ser influenciado tanto por fatores que estejam relacionados às peculiaridades físicas da localidade a ser nomeada quanto por seus sentimentos e conhecimento de mundo.

Por conseguinte, no tocante à motivação toponímica é certo dizer que, a partir dela, é possível conhecer e resgatar variadas informações concernentes à realidade do grupo que habita determinado espaço físico.

Dick (1990b) ressalta a função significativa do signo linguístico ao se transformar em objeto de estudo da Toponímia, ou seja, quando passa a ser usado como nome próprio de lugar. Diz a autora:

Muito embora seja o topônimo, em sua estrutura, uma forma de língua, ou um significante, animado por uma substância de conteúdo, da mesma maneira que todo e qualquer outro elemento de código em questão, a funcionalidade de seu emprego adquire uma dimensão maior, marcando-o duplamente: o que era arbitrário, em termos de língua, transforma-se no ato do batismo de um lugar, em essencialmente motivado, não sendo exagerado afirmar ser essa uma das principais características do topônimo (Dick, 1990b, p.18; grifos da autora).

A partir dessa afirmação, Dick (1990b) chama a atenção para o duplo aspecto da motivação toponímica. O primeiro aspecto estaria relacionado à intenção de ordem objetiva ou subjetiva do denominador, isto é, está associado aos motivos que levam o falante a eleger um nome para designar um lugar dentre diversas possibilidades; o segundo repousaria “na própria origem semântica da denominação”.

Isquierdo (1997) nos faz refletir também sobre o processo de formação dos topônimos. Quanto a esses fatores, que influenciam na composição do topônimo escolhido para designar determinado espaço geográfico, a autora explica que:

[...] na situação específica do topônimo, além de determinar a identidade de lugares, a análise de sua estrutura pode fornecer elementos para esclarecer muitos aspectos referentes à história política, econômica e sociocultural de uma região. Desta forma, o papel do signo toponímico ultrapassa o nível apenas da identificação, servindo, pois, de referência para o entendimento de aspectos da realidade em que está inserido. Em segundo lugar, é preciso atentar para o fato de que toda nomeação, normalmente, é estimulada (ou até mesmo condicionada) por fatores inerentes à realidade circundante do denominador. (Isquierdo, 1997, p. 31-32).

Na esteira dos entendimentos aqui apresentados, percebemos que o topônimo não pode ser recortado e afastado do espaço geográfico, social e histórico que lhe deu forma, pois ele passa a significar o próprio lugar nomeado. Nessa perspectiva, é

preponderante refletir sobre os aspectos envolvidos no ato de nomear lugares e desenvolver estudos que tenham sempre em foco todo o contexto em que esse ato está inserido e do qual emerge um nome para identificá-lo. Isquierdo (1997, p. 31) ressalta que “o processo de nomeação de lugares é marcado por circunstâncias de natureza histórica, social, física ... que o diferencia de outras atividades exercidas pelo homem”.

Ante as considerações, cumpre-nos destacar a importância do papel desempenhado pela Toponímia, mais precisamente pelo seu objeto de estudo, o topônimo, já que, por meio de sua investigação, é possível desvelar a sua significação e, portanto, sua motivação, como também conhecer a intencionalidade do denominador ao atribuir o nome a um lugar, o que acarreta, por consequência, o conhecimento não só das particularidades do lugar nomeado, mas, também, de fatos históricos e de traços culturais do grupo que o habita ou que o habitou.

Considerações finais

Por meio dos estudos aqui apresentados, corroboramos a ideia de que os topônimos, usados para nomear as áreas geográficas, sugerem de alguma forma a proximidade dos moradores com o seu meio, uma vez que estes partem de sua percepção da realidade para nomear os lugares, ou seja, durante o ato de nomear as localidades onde vivem, os indivíduos são motivados por fatores intrínsecos à sua realidade. Essas denominações, resultados do processo de nomeação, se solidificam no meio social por meio da linguagem. Em outras palavras, o nome do “lugar” sempre é motivado por características próprias do ambiente físico ou social do local nomeado ou ainda por razões relacionadas à vida pessoal de quem o nomeia. Quanto a isso, de modo mais específico, pode-se considerar que há pontos convergentes entre as várias visões dos autores: a escolha de um topônimo apresenta motivações de cunho sociocultural – costumes, lendas, ritos, mitos,

personalidades – que foram importantes para formação do lugar, ou que representam características físicas do ambiente. Posto isto, pode-se considerar que o signo toponímico, diferentemente do signo linguístico comum, apresenta um caráter motivado.

Nesse sentido, sendo a linguagem elemento central para a socialização dos sujeitos e o meio pelo qual torna os indivíduos capazes de interpretar a realidade, cabe-nos frisar que de fato há uma inter-relação entre a língua(gem) e os designativos dos lugares, especialmente, à medida que estes dependem do aspecto linguístico para se consolidar como elementos constituintes do vocabulário de um determinado grupo social.

Do mesmo modo, fica evidente que o ato de dar nomes às localidades tem estreita relação com a realidade daqueles que a denominam, isto é, o processo de nomeação de lugar se dá a partir de uma teia de relações que interliga fatores de diversas ordens da realidade social. Portanto, atribuir nomes aos lugares não é um resultado casual do sujeito, apresenta-se como uma importante habilidade de estabelecer relações em um cenário transposto de sentidos da realidade desse sujeito.

Referências

ANDRADE, K. dos Santos. *Atlas toponímico de origem indígena do estado do Tocantins – Projeto ATITO*. 2006. 187. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006

_____. O lugar nos estudos toponímicos: reflexões. *Revista de Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 585-607, 2017.

BENVENISTE, Émile. Natureza do signo linguístico. In *Problemas de linguística geral I*. Campinas, SP: Pontes, 2005. p. 53-59.

BIDERMAN, Maria T. C.. As ciências do léxico. In OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2001, p. 13-22.

_____. Dimensões da Palavra. *Filologia e Lingüística Portuguesa*, n. 2, p. 81-118, 1998.

CARVALHO, Maria A. de. *Contribuições para o Atlas Toponímico do Estado do Mato Grosso - Mesorregião Sudeste Mato-grossense*. 540 f. tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

CLAVAL, Paul. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

DICK, Maria V. de P. do A. A motivação toponímica e a realidade brasileira. São Paulo: Arquivo do estado de SP, 1990a.

_____. *Toponímia e antroponímia no Brasil: coletânea de estudos*. 2. ed. São Paulo, FFLCHH/USP, 1990b.

FIORIN, José L. *Introdução à linguística - objetos teóricos*. 6ª edição revista e atualizada. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. Linguagem e Interdisciplinaridade. *Alea*, v. 10, n. 1, p. 29-53, Jan.-Jun., 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2008000100003>. Acesso em 22 jan 2024.

ISQUERDO, Aparecida N.. A Toponímia como signo de representação de uma realidade. *Fronteiras – Revista de História* (UFMS), Campo Grande – MS, v. 1, n. 2, p. 27-46, jul./dez. 1997.

_____. (org.). *Toponímia Atems: caminhos metodológicos*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2019, vol. 1, 302 p. (Série Toponímia). Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/bitstream/123456789/3491/5/Toponimia%20-%20ATEMS%20-%20Vol%20I%20-Digital%20%281%29.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2024.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Organizado por Charles Bally [et. Al.]. 28 ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHNEIDER, Marlene. Topônimos de acidentes físicos do pantanal Sul-mato- grossense: descrição e análise. In. ISQUERDO, Aparecida N. (org.). *Toponímia Atems: caminhos metodológicos*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2019, vol. 1, p. 21-43. Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/bitstream/123456789/3491/5/Toponimia%20-%20ATEMS%20-%20Vol%20I%20-Digital%20%281%29.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2024.

SABERES E A LINGUAGEM DOS EXTRATIVISTAS DA RESEX-MAR SOURE

COSTA, Macira Oliveira
OLIVEIRA, Marcelo do Vale

Resumo

Nosso objetivo é identificar os saberes na linguagem das comunidades tradicionais extrativistas, dentro dos espaços da Resex de Soure, Pará, Brasil, Amazônia dando um especial destaque para os caranguejeiros. Nossa pretensão é evidenciar suas vivências, explicitando suas formas de produção e de consumo, como se organizam nesses espaços, como é feito o repasse de saberes através da linguagem, e como eles se distribuem pelo território da Reserva, como são vistos pelos outros dentro do espaço do município e principalmente como lutam para ter seus direitos garantidos. No aporte teórico usamos Stuart Hall (2016), Júlia Kristeva (1969), Fiorin (2005), Fromkim e Rodman (1993).

Palavras chaves: Saberes; linguagens; extrativistas; Associações; Reserva.

Introdução

Nosso objetivo é identificar os saberes socioculturais e ambientais na linguagem das comunidades tradicionais extrativistas, dentro dos espaços da Resex de Soure, Pará, Brasil, Amazônia dando um especial destaque para os caranguejeiros. Para entendermos como os saberes socioculturais são expressos no linguajar das comunidades extrativistas dentro da Reserva de Soure, é preciso destacar a cultura marajoara. Trata-se de uma das culturas complexas desde a pré-história brasileira. A cultura marajoara está impregnada de outras subculturas, que são formadas pelos vários tipos de pescadores extrativistas, tiradores de óleos, peões das fazendas e outros.

Os saberes das comunidades extrativistas marajoaras são diversos, principalmente do ponto de vista da linguagem, mas também são similares a outras comunidades tradicionais. As comunidades tradicionais extrativas utilizam-se da linguagem como principal meio de transferência de conhecimento, e também através da observação/imitação, onde os mais novos observam e tentam imitar o trabalho feito pelos mais velhos. Desta feita, os saberes são constituídos dentro da linguagem, repassados por ela, trocados e compreendidos também por ela. É sabido que a língua não existe fora da sociedade e a sociedade não existe sem ela. A língua não determina a sociedade e nem tão pouco a sociedade é determinada por ela, sua significação, sua força simbólica se intensifica a partir do grupo social de quem a produz. Assim sendo, temos dentro da cultura marajoara os saberes dos extrativistas, e mais precisamente os saberes dos caranguejeiros.

Os manguezais podem ser encontrados em toda a costa atlântica. Na Amazônia estende-se desde o Maranhão até o Amapá. E dentro desse espaço temos a Reserva Extrativa Marinha de Soure que é constituída territorialmente de manguezais. Ela é apenas uma Reserva dentre tantas outras. Aqui a denominação Reserva ou Resex (para usar uma abreviação), é usada para dar significação a um espaço que é organizado dentro de uma política ambiental, porque segundo Fiorin (2005) só percebemos no mundo o que nossa língua nomeia. E no espaço dessa mesma Reserva os manguezais compreendem toda a área de mangue do litoral Leste do município de Soure. Perfazendo uma área de 27.463,58 ha. Constituída de duas partes: a primeira denominada Manguezal de Soure, compreende 23.929 hectares e a segunda, Manguezal do Rio do Saco com 3.534 hectares.

O surgimento da Resex-mar Soure vem de um movimento organizacional das comunidades de pescadores de Soure, com destaque para os caranguejeiros, que se viam preocupados com o uso dos manguezais na porção costeira de Soure/PA por grupos externos, vindos principalmente do litoral paraense, e nada era feito pelos órgãos públicos, o que levou descontentamento por

parte dos caranguejeiros. Dessa preocupação nasce o “Manifesto Caranguejeiro”, e posteriormente a Associação dos Caranguejeiros de Soure, e será a partir desse evento que a luta ganha força, e algumas entidades públicas, tanto governamentais quanto não governamentais, como o Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS) e o Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sociobiodiversidade Associada a Povos e Comunidades Tradicionais (CNPT) se tornarão importantes aliados para se começar a pensar na ideia da criação da Reserva Extrativa. Essa ideia se concretizará posteriormente, em 22/11/2001, formando assim a Resex-Mar Soure, através de decreto federal, agregando três comunidades de pescadores e catadores de caranguejo.

A história da Reserva Extrativa Marinha de Soure é uma história de luta, assim como foi a de outros povos extrativistas de outros recantos da Amazônia e Brasil. Histórias que deram origem a uma autarquia em regime especial ligada ao Ministério do Meio Ambiente (MMA) e integrante do Sistema Nacional do Meio Ambiente (SISNAMA), cujo principal ator é o ICMBio. A missão do ICMBio é “proteger o patrimônio natural e promover o desenvolvimento socioambiental”, segundo seu plano de manejo.

As comunidades extrativas se relacionam com as mudanças da natureza, ou seja, se adaptam às mudanças infringidas pelas forças das marés e dos ventos, que formam paisagens diferentes a cada ano. Além da adaptação, eles precisam se deslocar dentro desse ambiente. Nessas comunidades praieiras, segundo os representantes das associações, “as águas do mar e do rio é que mandam”, “a força do mar e do vento até já dividiu a vila”.

Na problematização dessa realidade, metodologicamente, trabalhamos com procedimento qualitativo (MINAYO, 2009). As etapas metodológicas foram: levantamento de dados, pesquisa de campo subdividida em observação direta (MINAYO, 2009) e entrevistas semiestruturadas (CHIZZOTTI, 2008), e análise de dados. Os interlocutores da pesquisa foram usuários da Resex

Marinha de Soure, especialmente pescadores artesanais e atuantes no Conselho Deliberativo dessa Unidade de Conservação.

Dessa forma, com o intuito de alcançar o objetivo, o texto está estruturado nos seguintes tópicos: Saberes socioculturais na linguagem na Resex-mar Soure; A luta atravessada pelos saberes e expressa na linguagem no cotidiano da Resex-mar Soure; Os saberes socioculturais, linguagem e os movimentos jovens na Resex-Mar Soure

Saberes socioculturais na linguagem na Resex-mar Soure

O estudo da linguística revela uma ordem social em um determinado contexto. Neste sentido, no que diz respeito aos estudos da linguística, dentro dos limites do espaço da Resex-Mar Soure, percebemos que os saberes dos extrativistas são transmitidos através da linguagem; percebemos também como se desenvolveram e como são representados na sua dinâmica social, na sua forma de produção, e no seu movimento de classe.

O desenvolvimento linguístico dessas comunidades extrativistas tem relação com sua vida social. São comunidades que moram nos bairros que ficam no entorno imediato da Reserva, dando a eles características urbanas e periurbanas, que serão refletidas imediatamente na linguagem dessas comunidades. Nas observações de Júlia Kristeva (1969, p.18) temos, “se a linguagem é a matéria do pensamento, ela também é o próprio elemento da comunicação social. Não há sociedade sem linguagem, tal como não há sociedade sem comunicação”, deixando claro que a língua não está fora do contexto sociocultural de quem a produz.

No contexto atual, as pressões sociais sofridas por essas comunidades, também operam sobre a língua, haja vista que, não estão isoladas e mantém relação direta com outros moradores da cidade, sendo alvo da dinâmica social do espaço ao qual estão inseridas, e isso se refletirá total ou parcialmente em sua linguagem.

Sabemos que a língua surge por necessidade social, e da mesma forma se transforma em decorrência dela. A mudança no espaço social da cultura marajoara também se propaga na língua dessa comunidade extrativista. Há uma interrelação entre uma e outra, e tanto uma quanto a outra vivem em constante processo de transformação. A língua não pode mudar por si só, a tal mudança surge em decorrência das transformações sociais por qual passam essas comunidades, por que a sociedade não é estática e da mesma forma a língua também não o é, ambas estão constantemente evoluindo e em um processo de interação constante.

Segundo Fiorin (2005), os saberes são constituídos dentro da linguagem. Nessa perspectiva, é característica constante dos povos e comunidades tradicionais o repasse aos seus descendentes, do conhecimento de mundo e de sua própria cultura por ação da oralidade dos membros mais antigos.

Dentro e fora dessas comunidades o desenvolvimento linguístico de um falante não é um processo ligado à sua individualidade, pois, o falante em si não é o senhor da sua língua, não falando a língua que deseja, mas a língua que lhe é concebível falar. Desta feita, as formas verbais próprias da sua comunidade linguística se refletem através de seu espaço social, cultural e econômico ao qual estão inseridos.

Para entendermos melhor as influências múltiplas entre língua e sociedade temos que perceber que língua e falante não se separam, e nem falante e contexto de vida. Dessa forma, a língua não pode ser analisada separadamente das suas significações socioculturais. É por isso que o modo de vida dos extrativistas marajoaras pode ser estudado no âmbito linguístico. Compreendemos que não se pode isolar os signos linguísticos de suas significações socioculturais, uma vez que os signos linguísticos ganham significação dentro de um contexto sociocultural.

O estudo da semiótica nos diz como o indivíduo atribui significados ao que o cerca, o que também ocorre com as

autodenominações desses povos tradicionais. Desta feita, nas comunidades extrativas o termo ‘pescadores’ abrange uma gama dos extrativistas (caranguejeiros, turuzeiros, camaroeiros e pescadores), pois grande parte deles exercem atividades extrativas, consideradas por eles e legitimadas por lei, da pesca. Essas subdenominações se referem a alguns desses tipos de pescados (caranguejo, turu, camarão e peixe), independentemente dessa pesca ser feita nos rios, lagos, igarapés ou até mesmo no mangue, todos são ‘pescadores’.

A palavra é um signo linguístico e, portanto, não pode ser criada sem significado e guardada para necessidades futuras. Ela surge com significação específica conforme o seu contexto social, mas com potencialidades polissêmicas. A introdução de uma palavra em um outro contexto não faz com que essa palavra como significante perca sua identidade, todavia seu significado pode ser alterado, mostrando a polissemia linguística da palavra, é o que podemos ver na palavra ‘pescadores’. “o que erige a palavra como palavra e a ergue acima dos gritos e dos ruídos é a proposição nela oculta” (FOUCAULT, 2002, p.128), ou seja, é o significado contido na palavra que a define.

A semiótica é a ciência que se destina ao estudo dos signos, seus processos de significação na natureza e na cultura. Fazendo novamente a relação entre língua e sociedade, mas desta vez dando ênfase a linguística, e recorrendo a semiótica para nos ajudar a analisar e interpretar algumas palavras pronunciadas pelos extrativistas, como a palavra ‘garapé’, quando ele está se referindo a igarapé (curso d’água que na Amazônia é constituído por um braço de rio ou canal com pouca profundidade e que correm no interior da floresta). Não precisamos recorrer a semasiologia para encontrarmos o significado dessa palavra nem a sintaxe ou a semântica, pois o que pode ser percebido é que os extrativistas falam a partir do seu dialeto próprio, o qual se difere de outros grupos socioculturais.

A partir da semiótica a significação cultural que a palavra igarapé tem para os extrativistas se difere das dos demais grupos

sociais do município, pois os extrativistas veem o igarapé não só como local de lazer, mas de trabalho também. Os demais moradores dos bairros, aos quais os extrativistas estão inseridos, os igarapés são vistos apenas como local de lazer ou via de transporte.

Outro termo que merece destaque na linguagem dos extrativistas é a palavra mangal para se referir ao manguezal (é o sedimento lamacento e salino, inundado diariamente pela maré). Podemos perceber a semelhança entre os termos, falados pelos extrativistas e o outro termo que vemos na gramática da língua portuguesa.

Embora as regras da nossa gramática possam diferir das regras da gramática de outra pessoa, não se pode de forma alguma considerar que o erro existe na nossa gramática. Isto acontece porque, segundo os linguistas, nenhuma língua ou variedade de uma língua (chamada dialecto) é superior a outra numa perspectiva linguística. (FROMKIN; RODMAN, 1993, p. 13).

E os autores acima complementam dizendo que aquilo que pode ser dito em uma língua ou dialeto, pode facilmente ser também dito em outra língua ou dialeto, embora tenhamos que recorrer a outros meios ou palavras, que é o que pode ser percebido no uso da palavra mangal pelos extrativistas.

A luta atravessada pelos saberes e expressa na linguagem no cotidiano da Resex-mar Soure

Nesse conjunto de práticas culturais, temos as práticas culturais de produção extrativa dos extrativistas. Por que, os extrativistas não lutam só com a natureza, eles também lutam para terem seus ganhos adequados da produção do caranguejo dentro dos espaços da Reserva, direitos garantidos e reconhecidos, perante as comunidades de fora e de dentro do município.

O processo de luta dos povos extrativistas, pode ser explicado por Stuart Hall (2016) quando analisa Foucault salientando a questão da especificidade histórica, para sairmos um pouco da abordagem semiótica, e irmos para o modelo que ele mesmo chamou de “relações de força, táticas e desenvolvimentos estratégicos”.

Quando Hall (2016) diz que o discurso produz conhecimento ele está se referindo ao sentido que é dado a todas as coisas. Ter conhecimento do espaço da Reserva como espaço de uso pelos extrativistas traz outras formas de compreensão de um mesmo espaço que muda através do discurso. Para isso temos que lembrar da abordagem que Hall (2016) faz sobre Foucault que é no mínimo interessante, quando coloca:

Significados e práticas significantes são, portanto, construídos dentro do discurso. Como os semióticos, Foucault era um ‘construtivista’. Contudo, diferentemente deles, estava preocupado com a produção do conhecimento e do sentido, não pela linguagem, mas pelo discurso. (Hall, 2016, p.81)

Antes o conhecimento que se tinha desse espaço era apenas no âmbito natural e muito superficial sem nenhum sentido de proteção intencional, o que mudou com a implementação da Reserva, foi que a partir daí foi dado outro sentido a esse espaço, que foi produzido através do discurso de poder, a partir da concretização da Reserva.

As ameaças que os caranguejeiros sofreram, de invasão no seu território, deu início a essa mobilização comunitária e é justamente essa mobilização comunitária que é a força desta luta. E nos dias de hoje, essas associações estão crescendo e se fortalecendo cada vez mais, devido também a parcerias que fazem com organismos como a UFPA, através do Coletivo de Educação Ambiental Puxirum Marajoara, ICMBio e com outras associações “Irmãs”.

Stuart Hall (2016), citando Foucault, em uma nova abordagem da concepção de poder, pode explicar a força da

mobilização comunitária dentro da Reserva, onde expressa que o poder nunca é monopolizado por um centro e diz:

O poder não irradia de cima para baixo, nem de uma única fonte ou lugar. Relações de poder permeiam todos os níveis da existência social e podem, portanto, ser encontradas operando em todos os campos da vida social- nas esferas privadas da família e da sexualidade, tanto quanto nas esferas públicas da política, da economia e das leis. (Hall, 2016, p. 90)

Para entendermos melhor como se dá a representação dos caranguejeiros dentro do espaço da Reserva, temos que conhecer as formas de organização das associações, sendo que para se associar o extrativista é preciso ter atividade direcionada ao extrativismo dentro da área da Reserva. Em primeiro momento as associações fazem o cadastramento das famílias, coletando as informações de forma direta por meio de entrevista. E em um segundo momento os extrativistas são convidados a participar de encontros promovidos pela associação, como oficinas participativas e rodas de conversas.

Nesses encontros a troca de conhecimentos ocorre principalmente por meio da oralidade, e os problemas são discutidos pelo grupo, as possíveis soluções acertadas por todos e os desejos são repassados ao ICMBio, que é quem viabiliza a elaboração de leis ambientais específicas para a Reserva. Desta feita, o conhecimento dos problemas e das necessidades dos caranguejeiros é realizado primeiramente pelas associações.

Em entrevista semiestruturada com o vice-presidente da ASSUREMAS, Senhor Nilson Cardoso da Silva, podemos perceber que, apesar de toda a história de luta dos caranguejeiros, eles possuem suas fraquezas dentro do seu próprio sistema que é a associação. Mas, para que juntos possam ter êxito em suas lutas, a associação precisa primeiramente ter conhecimento do que os caranguejeiros precisam, e esclarece “precisamos ouvir ele. Saber do que ele precisa, para que esse tipo de trabalho em relação às políticas públicas cheguem a ele”. E complementa “eu vejo que o maior gargalo que nós temos hoje é o caranguejeiro, ele mesmo

não reconhece que seu trabalho é uma profissão”. Então um dos principais objetivos das Associações é fazer com que eles se reconheçam profissionalmente.

Seu Nilson afirma que “o principal de tudo isso é ele se reconhecer profissionalmente... e que a sociedade em si reconheça o caranguejeiro como uma profissão... e que ele saia da invisibilidade dele... e que ele seja enxergado como um produtor”. Depois de todo o processo de captura, o destino final do produto em sua quase totalidade é o mercado, as praias, restaurantes e outros, o preço se difere muito do que é vendido ao atravessador. E este por sua vez é quem diz o quanto quer pagar pelo produto. Ou seja, todo o esforço do processo de captura do caranguejo, não reflete no preço do produto. E por sua vez a falta de reconhecimento profissional do caranguejeiro, por parte do poder público e de outros, reflete negativamente no preço do produto que ele está vendendo.

Todas as formas de pensamento políticas e sociais, ele acreditava, caíam, inevitavelmente, na interação entre conhecimento e poder. Então, sua obra rejeita a tradicional questão marxista: “no interesse de quais classes a linguagem, a representação e o poder operam? (Hall, 2016, p. 87)

O conhecimento de suas práticas de trabalho é produzido e organizado pelas práticas discursivas e técnicas de trabalho dentro da Reserva em tempos históricos diferenciados sendo representados no discurso.

No que se refere ao reconhecimento, essa luta é muito maior, pois, no que tange ao reconhecimento profissional dos extrativistas, ou seja, como ‘produtores’, eles não são reconhecidos nem na esfera municipal, nem na estadual e nem na federal. Órgãos como o IBGE não fazem a contabilidade desses tipos de produtos, secretarias municipais e estaduais também não fazem a contagem desses tipos de produções. As Associações possuem apenas estimativas. O caranguejo e os outros produtos extrativos da Resex-Mar Soure abastecem em grande parte os

mercados, municipais e estaduais. O fato de não possuir dados de toda essa produção acarreta em perdas para todos.

O conhecimento ligado ao poder não apenas assume a autoridade 'da verdade', como tem o condão de se fazer verdadeiro. todo conhecimento, uma vez aplicado ao mundo real, tem efeitos reais, e nesse sentido, pelo menos, 'torna-se verdadeiro'. (Hall, 2016, p. 88)

O reconhecimento dos extrativistas como produtores só seria possível se o conhecimento de suas práticas estivesse ligada ao poder, o que de certa forma só poderia ser alcançado através de lutas. Uma das muitas lutas das esferas sociais contemporâneas é a questão de gênero. Mas, dentro das Associações essas lutas já estão bem encaminhadas, o que foi percebido durante entrevista com o Senhor Nilson vice-presidente da ASSUREMAS é que a questão de gênero já é bem trabalhada no interior da associação.

[...] tanto faz ser homem ou mulher. A mulher mesmo que o marido dela não queira se cadastrar e ela vindo se cadastrar ela está dentro por que ela está dentro do sistema do caranguejo, por ela não ir no mangue, mas ela faz o trabalho de contagem, de fazer a divisão de tamanho, fazer o café da manhã... hoje não é mais só associação dos caranguejeiros é associação dos caranguejeiros e caranguejeiras" (Senhor Nilson, 2024).

O que se percebe e já demonstrado nas palavras do Senhor Nilson a visibilidade da mulher e o reconhecimento do seu trabalho dentro da associação, o homem que vai para o mangue faz o trabalho mais pesado, porém grande parte do trabalho da cadeia extrativista é feito por mulheres.

O vice-presidente da ASSUREMAS, ressalta uma mudança nos saberes da tradição sociocultural, onde há o cadastramento de mulheres na Associação que vão para o mangue retirar o caranguejo junto com o marido. Fato por ele chamado de inusitado, em suas palavras "por que antes a mulher não ia pro mangue". Outra questão de gênero relatada por ele, "No bairro do Pacoval aqui em Soure tem um casal de gênero que são duas mulheres que formam um casal e que vão para o mangue".

Podemos perceber como as mudanças na dinâmica sociocultural refletem no saber tradicional. Os saberes socioculturais são dinâmicos, pois a cultura é modificada constantemente.

Portanto, uma das funções das associações é mostrar para os caranguejeiros que ele não pode continuar despercebido, pelo poder público, mostrando para ele como ele tem que se organizar para evidenciar seu poder de luta e de produção dentro do município. Porque é o extrativista que gera grande parte da produção de alimentos e conseqüentemente ajuda a economia local.

Os saberes socioculturais, linguagem e os movimentos jovens na Resex-Mar Soure

Em relação aos movimentos organizacionais dessas comunidades, as histórias de lutas dos caranguejeiros ganharam uma nova força e formatação mais dinâmica com a entrada dos jovens nesse processo, é o que se vê com as criações de associações formadas apenas por jovens moradores da Reserva os filhos dos extrativistas. Aqui na Resex-Mar Soure temos os “CUÍRAS MARAJOARAS”, são muito atuantes, possuem documentários postados no Instagram e fazem reuniões periódicas tanto dentro da Unidade Conservação a que pertencem quanto com outros grupos de jovens de outras comunidades e estados.

A ala dos jovens, os CUÍRAS, estão presentes em doze das Resex paraenses. Eles lutam pela preservação do espaço da Reserva e conseqüentemente pela preservação da natureza. A principal missão desses jovens é mostrar que existe uma harmonia entre os extrativistas e a natureza, trazer esclarecimento para dentro da comunidade, concernentes às formas de produção ou de pesca que se tornaram predatórias, devido às mudanças de materiais utilizados. Eles precisam ter metodologias diferenciadas para repassar essas novas estratégias para que elas possam ser aceitas pelos extrativistas mais ‘antigos’. Eles da mesma forma

conseguem sair-se bem na questão do diálogo fazendo uma ponte entre as comunidades extrativistas e as associações.

Os CUÍRAS também discutem outras pautas das lutas sociais contemporâneas como as questões de gênero, as questões sobre racismo, as questões sobre LGBTQIA+ e outras questões que vão sendo incorporadas ao dia a dia de todas as pessoas. Estamos vivenciando momentos de profundas mudanças na sociedade contemporânea e as comunidades extrativas tradicionais também participam dessas mudanças. Os CUIRAS participam de reuniões promovidas pela Universidade Federal do Pará, a noção de pertencimento ao território pode ser percebida nas falas de alguns integrantes do grupo: “nossa luta que vem se moldando ao longo do tempo”, “a gente como jovem busca trazer outras soluções ou caminhos que levam ao mesmo objetivo que sempre foi a preservação ambiental aqui no próprio município”

As Resex da costa paraense, e outras espalhadas pela região Norte, possuem jovens dentro das associações, para que esses jovens tenham seus espaços de luta, onde eles podem fazer com que as suas inquietações aconteçam. Cada grupo de jovens dentro das associações organiza as atividades relativas às necessidades da sua Resex. E eles já estão preocupados com a Cop-30, e almejam participar desse evento, durante Roda de conversa, na sede da ASSUREMAS eles afirmaram: “queremos ter nosso momento de fala na Cop-30 para dizermos que aqui é um local que tem que ser preservado, tem que ser cuidado, e também pelos que habitam aqui e pelas pessoas que entram no nosso país”. Percebemos a força do discurso dos jovens extrativistas, ávidos por resolver os problemas de sua comunidade e do mundo.

Considerações finais

É importante perceber como a linguagem se apresenta durante o autorreconhecimento e a história dos caranguejeiros da Resex de Soure, ou seja como ela expressa os saberes, vivências, experiências, conflitos e identidades desse grupo social. Essa

linguagem está presente em todo o trabalho de luta desde as primeiras Associações, até a formação da Reserva, em todas as mudanças alcançadas. e no decorrer de todo esse processo as parcerias com as instituições devem ser enaltecidas, pois a luta continua e a troca de saberes contribuiu para o desenvolvimento de todos, entretanto, grande parte da sociedade e governos não reconhecem o valor que essas comunidades extrativas possuem. A falta de apoio político e o baixo reconhecimento por parte da população ameaçam sua luta e ao mesmo tempo impulsionam essas comunidades a lutar cada vez mais.

Referências

- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 2008.
- DE SOUSA, A. P., **Língua e sociedade**: influências mútuas no processo de construção sociocultural. Educação e Emancipação (UFMA), v. 10, p. 260-285-285, 2017.
- FIORIN, J. L. **Introdução à linguística**: objetos teóricos. V.I. Contexto, 2003. 4.ed. São Paulo: Contexto, 2005.
- FROMKIM Victoria e RODMAN, Robert. **O que é a Linguagem?** In: Introdução à Linguagem. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Editorial: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, 2016 Páginas: 264 ISBN: 978-85-831-7048-8
- KRISTEVA, Julia. **História da linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1969.
- LYONS, John. **Linguagem e Linguística**: uma introdução. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.
- MINAYO, M.C.S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SABERES DA PESCA: AS COMUNICAÇÕES E LINGUAGENS NA CULTURA DOS PESCADORES JOANENSES

CORRÊA, Ana Paula Souza Ribeiro
NEVES, Joana d'Arc de Vasconcelos

Resumo

O presente artigo tem como finalidade apresentar um debate sobre os saberes dos pescadores através da apresentação de um glossário. Além disso, discorre sobre as concepções de Stuart Hall (2016), (1997) sobre os conceitos de cultura e representação e como isso pode estar interligado com a realidade da Vila de Joanes. A entrevista que resultou este artigo foi feita com dois pescadores, pai e filho, na chegada de mais um dia de trabalho em alto mar, em que eles, durante uma conversa, trocavam palavras do dialeto deles durante a pesca, o que me surgiu a necessidade de construir junto com eles um glossário, que é apresentado neste trabalho. Além dessas importantes trocas de experiência, o trabalho tem como objetivo apresentar a cultura e saberes dos pescadores Joanense a outrem, e compreender a interrelação entre as representações culturais e o cenário da pesca regional.

Palavras-chave: Pesca, saberes, cultura e representação, Joanes.

Introdução

Vai, vai, pescador, filho do vento, irmão da aurora
És tão belo que nem sei se existes, pescador!
Teu rosto tem rugas para o mar onde deságua
O pranto com que matas a sede de amor do mar!

Apenas te vejo na treva que se desfaz em brisa
Vais seguindo serenamente pelas águas, pescador
Levas na mão a bandeira branca da vela enfunada
E chicoteias com o anzol a face invisível do céu.
(Vinicius de Moraes)

Há, sem dúvidas, coisas que somente o mar e o pescador não de compreender. Fatos falados e sentidos e, outros, inventados pela natureza do ser e do viver do pescador com cada gota do mar. Quando falamos de pescador é necessário compreender de qual estamos falando. É do que veleja, do que rema ou do que, em alto mar, despede-se da família em pensamento e a todo momento, do sol do amanhecer ao luar do anoitecer, navega com saudades daqueles que em terra deixou. Pescadores que sob o mesmo mar buscam o prazer de navegar ou o sustento de sua família, da comunidade, ou ainda, navegam nessas águas pela manutenção do destino de ser pescador e de prover a família por meio dos frutos das águas.

Aqui, no momento da escrita deste artigo em Joanes, na Ilha do marajó das águas, em Salvaterra, no estado do Pará, banhadas por rios e mares de águas calmas, por estarmos nos primeiros meses do ano sentimos a calma do momento e, lembramos que logo mais, estas mesmas águas nos levarão as emoções do balançar, balançar das águas no futuro próximo. É neste cenário que entramos no mundo dos que pescam e sustentam os seus em Joanes, os navegantes dessas águas cotidianamente.

Pescadores que navegam e, como diria Paulo Freire (1979, p 67-69) agem e comunicam o seu mundo, “comunicar, comunicando-se, (...) é diálogo, assim como o diálogo é comunicativo (...) um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados”. Significações que os tornam sujeitos de suas ações e os afastam da condição de objeto, de dominado, sem vez e sem voz. Um mundo rico de sentidos e significados que nos provoca inúmeros questionamentos: o que comunicam e como se comunicam entre eles com e sobre as partículas de água que circulam nesse grande mar? E quando pisam na terra, o que comunicam? E ao chegar em casa, como se comunicam? Acreditem! até o motor da embarcação é marcador de significações sobre a partida e a chegada de um pescador.

Essa é a visão de forasteiras e pesquisadoras recém-chegada, que pouco conhece desse azul, acinzentado, e são sedentas por

mais destes sujeitos e dessas águas, às vezes, esverdeadas do mar calmo de Joanes, e que observam de longe, os pescadores chegarem em casa e, compartilharem suas histórias com os seus, ou com os de perto, no caso, nós.

Nesta direção, o artigo baseia-se no processo de produção de sentidos de um relato de experiência de pescadores, sob a ótica de uma pesquisa em andamento, mas que aos poucos revela dados novos que precisam ser registrados, para leituras mundo afora, gerados pelas vozes dos pescadores, que sempre foram (não estão sendo apenas agora). Vozes que ao serem lidas e ouvidas são tão estrondosas quanto a quebrada das ondas do mar na chegada da tarde ou noite na vila de Joanes. Vozes que (re)escutamos agora enquanto organizamos esse pequeno texto que levará Joanes como um barco navegando nesse mar afora.

Imersas a estes turbilhões de sons que precisam ser amplificados, pensamos em Vinicius de Moraes ao dizer: “Vai pescador”, que embora em seu poema não indicasse para onde, em que posição há de ir, dando a impressão de que adiante, pois só se enxergaria mar e água, buscamos neste artigo atravessar as águas do marajó e levar essas vozes para outros sujeitos para além das águas.

E falando nela, não sabemos opinar certamente quantas vezes iremos falar sobre ela neste texto, por estarmos cercada dela e, termos chegado aonde chegamos através dela, e nos alimentarmos dela e do que dela vem, compreendemos que é impossível falar sobre o que os pescadores que comunicam seus saberes, sem também falar desta imensidão cinza, que por vezes se interliga ao céu nublado da Amazônia.

Nessa rota, nos propomos fazer um levantamento das palavras que os pescadores de Joanes utilizam para dizerem-se, contar suas histórias, antes, durante e depois de sua ida ao mar, e, as significações à eles atribuídas. Como supracitado, se até o motor comunica à família a chegada de cada embarcação ao porto, quem dirá eles, os próprios donos dos barcos e das redes que trazem o alimento e para mais um dia de sustento da família.

Há muitas palavras a serem ditas e compreendidas sobre e com os pescadores sobre o seu mundo da pesca a todos os leitores fora deste mundo, palavras que poderão nos fazer navegar no universo simbólico de Joanes, mergulhar em dizeres carregados de cultura. No linguajar de uma pequena vila, sujeitos pescadores, seus filhos e suas famílias têm em sua forma de comunicar, o anúncio do mundo que vivem todos os dias, durante muitas horas, mar afora e terra adentro.

Desaguada nas palavras acima, delineamos a rota desse texto visando: ler as vozes e ouvir o que o rio e o vento trazem a respeito das significações atribuídas pelos pescadores, sobre sua pesca e seu cotidiano. Dito de outra forma, este texto propõe ser um pequeno mergulho no mundo simbólico dos pescadores e dos seus, para compreender suas representações sobre o seu mundo da pesca e o cotidiano dentro ou fora do mar. Para tanto, concentramos nossos esforços em apresentar um pequeno glossário de palavras ditas pelos pescadores e seus significados; analisar o uso social desses termos, e, compreender se há por trás desse uso, construções simbólicas específicas na vila de Joanes. E por fim, fazer uma interligação com autores que debatem sobre a linguagem e a cultura no âmbito que esta pesquisa se enquadra.

Como metodologia, buscamos equipar nosso mergulho na ótica da pesquisa qualitativa, por se tratar de um diálogo entre pessoas, pesquisadoras e pesquisados e, as comunicações daqueles que, de acordo com o texto, apresentam a si e as suas culturas. Segundo Creswell (2007. Apud PUC pag. 67),

uma pesquisa qualitativa é adequada quando o fenômeno de interesse é novo, dinâmico ou complexo, as variáveis relevantes não são facilmente identificadas e quando as teorias existentes não explicam o fenômeno.

No caso, para construirmos nossa rede para as escutas dos pescadores, escolhemos instrumentos e as condições que nos permitissem coletar as narrativas dos pescadores, quanto sua cotidianidade da pesca. Destarte pelo fato da vila abrigar sítio

arqueológico, os olhares de museológicos e arqueológicos muito abrilhantam-se na direção da ilha, entretanto, as falas dos pescadores, dos pescadores que a construíram e ainda constroem a história da vila, depois do surto de sarampo, ocorrido no começo do século XX, que dizimou seus moradores-, pouco tem sido estudado. Assim, nosso interesse se voltou para a rede simbólica, construída nos emaranhados das comunicações desses pescadores e das palavras ditas, que irriga a vontade de visibilizar o fazer e ser desse povo que constroem, dia após dia, da vila Joanes.

Ancorados nos estudos de Stuart Hall (2016) de que todo grupo de indivíduos tem que carregar um grande arcabouço de significados que advém de sua cultura para compreender seus dialetos. acreditávamos que nas narrativas dos pescadores encontraríamos elementos dos saberes que foram adquiridos em sua ancestralidade. uma rede infinita de simbologias que atravessam as ruas de Joanes, porque os pescadores, na chegada da maré, falam sobre si e sobre o que e, como pescaram em uma linguagem única da vila. Como diz Hall (1997), representando o seu mundo, ligando a linguagem a um significado, produzindo sentidos a comunicação feita a outrem. Algo só possível dentre os pertencentes da mesma cultura. Ou seja, representar é criar significados e relatar, demonstrar.

Hall (1997) caracteriza a noção de que a representação é a produção do significado, do conceito, em nossa mente através da linguagem, muito adiante da existência de fato ou da observação empírica. (SANTI. SANTI. 2008)

Mergulhar nesse universo simbólico, não se configurou como uma tarefa fácil, foi preciso compreendermos que muito mar fora navegado na construção da cultura e das representações dos pescadores sobre o seu mundo. Em conversas anteriores, os mesmos pescadores já tinham informado que os seus conhecimentos de pesca foram apreendidos de outro pescador mais velho da vila, que não estava mais em atividade e, que

agora, tinham o compromisso de transmiti-los aos outros o que aprenderam. Estávamos falando de saberes que atravessaram gerações até chegar aqui, nestas folhas de pesquisa.

Ressaltamos também, que essa tarefa também envolveu romper com a premissa de que a pesquisa acadêmica precisa ser feita dentro dos muros dos laboratórios da Universidade. Romper seus muros significou buscar incessantemente os saberes da pesca junto aos pescadores e suas linguagens aproximando-as do mundo acadêmico. Desta forma as escutas, foram realizadas na volta da maré, em uma mesa de café, na casa da filha do pescador, no final da tarde com dois pescadores, com 50 e 27 anos de idade respectivamente, que navegam juntos com mais 3 tripulantes em um barco de médio porte a motor, que fora colocado no mar em novembro do ano de 2022, batizado como Anjo Gabriel.

A dinâmica de coletar as narrativas envoltas à mesa de café, cercados pelos familiares, é porque tínhamos em mente construir um elo entre a ciência, a linguagem, a cultura e modo de vida dos pescadores, pois acreditamos que o conhecimento que se transfere para a sociedade por meio das pesquisas e das ações dela, vislumbram a necessidade de explicar o mundo a partir das lentes de quem vivencia. Desta forma, era preciso se inserir nas práticas culturais dos pescadores, produzir subsídios de pesquisa, que revelassem sobre a perspectiva do real desses sujeitos, dados que refletissem a sua perspectiva de vida e, que fortalecesse a forma de se fazer pesquisa dos modos de ser, fazer e representar a cultura.

Essa relação apresentada por esse debate até aqui, de que a realidade, a sociedade, a linguagem e a cultura estão intrinsecamente ligadas nos coloca para além dos muros da academia. Se estudássemos os pescadores somente de dentro desses muros, não compreenderíamos tão especificamente como a linguagem que se dispôs até aqui é tão necessária para a compreensão e a efetividade do labor pesqueiro para os pescadores de Joanes. Essa cultura, para Hall (1997) também carrega muitas características, dentre elas, de que os saberes e

linguagens da pesca estão presentes nesta comunidade a gerações, compartilhando valores e significados.

Palavras do mar: glossário de pescador

Para que abarquemos o glossário, primeiro será necessário apresentar uma narrativa dos pescadores. Nessa narrativa, pedimos que eles relatassem como é o cotidiano na pesca, desde a alvorada até a volta pra casa, e neste caso, contassem o seu dia a dia, para que fosse colhida as palavras e seus significados

Assim, durante uma roda de café da tarde, narrando o início do dia que requer dos pescadores o desprendimento do lar quentinho, para buscarem o pão de cada dia, mesmo que o tempo esteja frio,

O dia começa bem cedo para nós. Não podemos perder a maré se não, o barco não sai. Então, às 4 da manhã, estamos a caminho do porto, para podermos iniciar a arredada do dia. Às vezes tá muito frio, mas saímos do quentinho da casa. E vamos para o frio, porque o nosso pão de cada dia. (narrativa do pescador 1)

Já de início nos deparamos com palavras que fugiam do nosso vocabulário, ao identificá-la a utilizamos para afirmar que seria a palavra que na narrativa interligava a expressão que inicia o dia do pescador. O que seria arredar? - “Fulano, estou indo arredar”. Em sua explicação ele nos disse:

Arredar é jogar a rede no mar, é pescar. Antes, para mim não tinha diferença. Essa dizia: foram pescar. Não! Foi puxar a rede grossa foram pescar. Pra mim não tinha diferença, era a mesma coisa. Rede grossa ou não? E já foram lá, deixaram a rede, voltaram e agora vão lá, puxa, bota no barco e vem embora. Mas para nós, arredar é sair da beira e deixar a maré levar a gente até a ponta onde a gente vai jogar a rede. Aí ela vai embora até lá. Depois ela volta e encosta na beira. Aí a gente vai desmalhar. É diferente de puxar rede grossa. (narrativa pescador 1)

Continua a narrativa:

É de rede grossa, é assim, a gente vai. Coloca a rede escorada numa Pedra e deixa lá do dia pra noite. No outro dia a gente vai, puxa rede, coloca no barco e vem embora. Rede fina, não. A gente vai colocar na água. Larga, deixa a maré levar. Deixa a maré levar, depois, quando volta, já empata a rede. Para organizar, pra sair de novo. Empatar a rede é deixar no rumo para a maré levar, pra deixar pronta pra a maré levar. Isso são 14 m de fundura, imagina só 14 m? É 14 braças. Olha só, fundura aqui que Isso chega. Na volta o parceiro já vem empataando rede, empataando rede é arrumando ela. (narrativa do pescador 2)

Observa-se na segunda narrativa, na tentativa de ajudar na narrativa do pescador 1 sobre o que era arrear e a diferença entre as redes finas e grossas o pescador 2 nos apresentou uma outra palavra “empatar a rede”, que e sua narrativa ganha o sentido de suspender, “na volta o parceiro jovem empataando... suspendendo, em sua explicação arrumando a rede para tirar o peixe e arrumá-la para jogá-la novamente ao mar.

Na ânsia de nos mostrar o sentido, o que significava suas palavras, somos convidadas para vermos na prática, conhecermos conhecer as dimensões da pesca na cultura de Joanes, nos acalmando de que no momento o arrear estava mais perto da vila, mostrando ali seu conhecimento de medida de distancias; de localizar onde conseguem realizar uma melhor pescaria e ainda, seus conhecimentos da influência da lua na pesca:

Por isso que eu digo, tú tem que ir com nós. Não precisa ter medo. A distância da beira é daqui como pra tua casa. O mais perto é graças a Deus, tem dado o peixe. Hoje não deu porque a Lua e tempo de lua a maré tá na quebra. Amanhã é lance, é dia bom de pescar

Depois de algum tempo eles também revelam que ao final do dia do trabalho. É preciso conhecer que a maré está baixa, para encerrar a pesca e voltar para casa. Chegando no fim da viagem do dia, é preciso ainda desmalhar o peixe, tirar o bucho, organizar tudo para entregar o peixe ao marreteiro e para separar o que é da boia,

Aí, quando a gente vem de fora, a maré já tá baixa, aí joga o pé, dá pra vim. Vai desmalhar o peixe, tirar o bucho do peixe. Organizando logo pra tirar,

entregar pro marreteiro. E esse peixe que a gente pesa em casa, esse é o que a gente diz, que é o da bóia. A gente diz: “Vamos tirar o da boia” ah, não quero tirar esse pequeno. Quero graúdo! não é igual ao Giovanni, que traz só piabinha pra ele.

Entre narrativas e sorrisos, eles nos mostravam sentidos construídos na prática, na dinâmica do dia-a-dia. Entramos na brincadeira, e mais uma vez enumeramos algumas palavras para a construção do glossário, desta vez com a ajuda de todos. Quais das palavras que foram usadas que precisavam de explicação? Assim, entre o narrado e as explicações apresentamos a seguir um pequeno glossário de pescador, narrativas do antes, durante e depois do banho do mar no Barco Anjo Gabriel.

Quadro 1 – termos usados

Termos	Uso na frase	SIGNIFICADO
ARREDAR	“estou indo arredar o barco”	Sair para pescar com rede fina, deixando a maré levar e buscar o peixe entre a distância da margem da praia até certa localidade
REDE GROSSA	“Estamos indo colocar uma rede grossa pra hoje.”	Rede de pesca que é ancorada em uma pedra e fica lá durante uma noite inteira e é recolhida somente no outro dia.
REDE FINA	“pra esse arraste vamos usar rede fina”	Rede usada para o estilo de pesca “Arraste”, em que a rede vai de acordo com a maré.
PORTO	“Agora que é bom de ver o barco, que ele ta guardado no porto”	Margem da praia em que o barco fica ancorado esperando a maré chegar
LÁ FORA	“amanhã vamos pra fora pra pescar	O mar. Onde ocorre a pescaria
BEIRA	“não vamos longe, vamos ficar na beira”	Local aonde o barco chega para esperar a realização da pesca levado pela maré
DESMALHAR	“fulano já vem desmalhando o peixe no caminho”	Tirar o peixe que está enrolado na rede
EMPATAR	“fulano aproveita e vai empataro a rede”	Organizar a rede para mais uma saída para a beira

MARRETEIRO	“na semana o marreteiro faz três viagens”	Vendedor que recebe o peixe direto do pescador para venda
BOIA	“esse é o da nossa bóia”	Peixe que o pescador traz para casa para se alimentar com a família.

Fonte: da autora, 2023.

Ressalta-se que compreender a riqueza da cultura e a linguagem dos pescadores de Joanes requer, como nos diz Freire (1979) a sensibilidade da escuta, Quando eles contavam de suas aventuras no mar e de suas colheitas dos frutos desse mar o fazem a partir de sua experiência vivida. É transformar outros e outros momentos de cafés, momentos de aprendizados das histórias desses pescadores, torná-las mais compreensíveis para nós, porque a cultura e a linguagem desses pescadores agora também fazem parte da nossa cultura como pesquisadoras.

Falar sobre representação e cultura antes de aprender a ouvi-los era completamente diferente. A luz de Stuart Hall (1997) e de Freire (1979) aprendemos que não são apenas palavras soltas, que fazem sentido apenas a algumas pessoas, mas que a cultura está ali para ser abraçada por quem quiser ser inserida, como fomos, em uma roda de café.

Estamos falando de um país multicultural, mas ao mesmo tempo, escrevemos essas linhas inconclusivas em uma ilha, a ilha do marajó que compartilha na sua grande maioria uma cultura da pesca carregada de saberes ímpares. E, que por meio deste trabalho, esperamos também despertar em muitos o desejo de ser lida e conhecida, para que muitos dos seus significados façam sentido e que seus códigos de pescadores juntamente com seus saberes e linguagens possam ser entendidos mundo afora. Lá fora, como afirmam eles, ou aqui dentro.

Análises e discussões: compreensões sobre o dito em relação à cultura

A experiência de se estar fazendo ciência é inexplicável. E sentir como se, através do questionamento, que se faz parte de um dialeto e que agora compreende a linguagem e a forma de se comunicar, trouxe a nós pesquisadoras um sentimento afetuosidade aquela cultura

Não sentimos encorajadas a estar em alto mar com eles, mas pudemos compreender e nos sentir parte do pós mar, de compreendermos as atividades em terra que vêm depois da aventura marítima, com o simples fato de comunicar, para eles, depois de mais um dia do cotidiano; o que para nós se transformou no grande fato de comunicação, depois de mais um dia em contato com eles, poder compreendê-los era muito importante.

Os pescadores produzem uma cultura de pesca que perpetuam suas ancestralidades em muitos afazeres laborais durante o dia e semanas, meses e anos, independente das estações. Isso não significa que não houve mudanças. Mas o ato de pescar está presente em suas conversas, passando experiências para os mais novos. Nas práticas que antecedem a pesca, são momentos para passar aos mais novos como fazer a pesca e como preparar os instrumentos de navegação. Ensina-se o ajeitar a rede e remenda-las; como separar e tratar o tratar o peixe; como pintar a canoa; explicam como se faz o arrear, o empatar. Está nas narrativas desses pescadores a aventura e o encorajamento para que, para além do labor, possa haver também o divertimento. Não há equívoco quando afirmamos que apesar de todos os pesares dos tempos de maré e da pescaria, o fazer pesqueiro carrega o amor.

A presença da pesquisa, no meio cultural e de vida deles, foi motivo de estranhamento, pois eles sentiram que estavam fazendo parte de um fazer científico. Mas isso não impossibilitou que eles fizessem, com todo prazer, o compartilhamento do saber e do conhecimento que tinham, e que assim, transmitissem culturas.

Palavras conclusivas

Este artigo teve como principal ferramenta apresentar o glossário com a linguagem dos pescadores locais, e que foi fruto de uma aproximação entre as pesquisadoras e moradores da vila de Joanes.

Por trás deste glossário, tem uma construção simbólica sobre a cultura do pescador de Joanes, e da visão do mesmo sobre seu fazer laborativo, e como o cotidiano está tão intrínseco na sua vivência. Assim, construímos o glossário articulado às suas narrativas de seu cotidiano de pescador. Para tanto, extraímos o termo “palavra” e buscamos sua explicação, o porquê social de seu uso.

Vimos, que é por meio da representação do mundo vivido que os pescadores conseguem se comunicar e fazer com que os afazeres da pesca sejam mais compreensivos e que possam fluir com mais naturalidade, e mesmo após a lida de pesca é muito mais ampla do que a ida ao mar, ela envolve afazeres os mesmos termos direcionam os pescadores para os afazeres pós pesca, terrenos, como o tratar, pesar e vender o peixe.

Os autores que foram estudados até aqui, mostram com clareza a possibilidade de existir dialetos próprios de cada grupo social, e como é importante a compreensão de que esses modos de comunicação são características sociais muito pertinentes entre esses grupos. A exemplo dos pescadores de Joanes, que usam esses termos ao longos dos anos e vivência no cotidiano pescador, e que por meio deles, fazem com que a comunicação dentre eles seja mais viva e eficaz.

É importante compreender, portanto, que essa comunicação acarreta grande arcabouço histórico e cultural, e que perpassa por gerações, bem como o ensinamento de como pescar, está também a comunicação entre o pescador, o peixe e o mar, e todos os outros frutos que esse labor, social e cultural, emana pelos rios e ruas de Joanes.

Referências

CRESWELL, John W. Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto; tradução Magda Lopes. 3 ed. Porto Alegre: ARTMED, 296 páginas, 2010.

FREIRE, Paulo. Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

HALL, Stuart. "The work of representation". In: HALL, Stuart (org.) Representation. Cultural representation and cultural signifying practices. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HALL, STUART. Cultura e Representação Editorial: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, 2016 Páginas: 264 ISBN: 978-85-831-7048-8

SANTI. Heloise Chierentin. SANTI. Vilso Junior Chierentin. Stuart Hall e o trabalho das representações Revista Anagrama – Revista Interdisciplinar da Graduação Ano 2 - Edição 1 – Setembro/Novembro de 2008. São Paulo. Disponível em: www.revistas.usp.br

PARTE II

**Língua(gem), discurso,
formação e tradução**

A LÍNGUA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA EM UMA SOCIEDADE ESTRATIFICADA: A PRONÚNCIA DO DITONGO NASAL [-ÃO] NA FALA DO VAQUEIRO DOS CAMPOS DO MARAJÓ¹

NASCIMENTO, Orlando Figueiredo
SILVA, Tabita Fernandes

Resumo

Este trabalho tem por objetivo discutir a figura do vaqueiro da Amazônia Marajoara Oriental como importante ator social e construtor de resistências por meio da linguagem e da cultura. Ao longo do texto, apresentarei a região amazônica como uma invenção que se configura por meio de um discurso construído pelo colonizador, a quem também chamarei de invasor. O vaqueiro aparecerá como um sujeito antropológico que utiliza o ditongo nasal (-ão) de uma forma peculiar que aponta para a decolonialidade como forma de marcar sua identidade e lugar no mundo. Além disso, a Amazônia se mostrará como um espaço de contradições, relações de poder e de controle, sobretudo, sobre os vaqueiros que são filhos de um Brasil miscigenado bem longe do mito da democracia racial. Sob essa perspectiva, a associação entre língua e cultura será abordada, assim como as tentativas de imposição da cultura da colônia, por meio da língua, sobre os colonizados. Para isso, este trabalho constrói um discurso fundamentado a partir de pesquisa bibliográfica de natureza decolonial, ao consultar, primordialmente, as obras de Silva e Sousa (2017), Hall (2016) e Jurandir (1978).

Palavras-Chave: Vaqueiros; Amazônia Marajoara; Decolonialidade.

¹ Trabalho apresentado à Universidade Federal do Pará como avaliação da Teorias da Linguagem ministrada pelas professoras Joana D'arc de Vasconcelos Neves e Sílvia Helena Benchimol Barros como parte do programa de pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) do Campus universitário de Soure-Pa.

Introdução

Compreender a forma pela qual os indivíduos constroem significados requer um olhar para a história que testemunha, de forma ocular, as maneiras complexas pelas quais as sociedades confeccionam cultura e as culturas solidificam as sociedades. Nesse processo, em que cultura, sociedade e linguagem se retroalimentam, os atores sociais dão as cartas em um jogo antropológico dinâmico e interacional ancorado na confecção de simbolismos e representações.

Para Hall (2016) “nós concedemos sentidos às coisas pela maneira como as representamos”. Representar é uma forma de dar significado ao mundo e, sob essa perspectiva, os diferentes atores sociais, orientados por culturas distintas, desenvolvem práticas culturais diversas em seus respectivos contextos.

Entender essas relações entre cultura e sociedade é se debruçar sobre a premissa de que o surgimento da linguagem é o surgimento dos seres humanos e de suas ideias e concepções sobre o mundo que operam, utilizando-se da linguagem como ferramenta de construção de identidades. É pela linguagem que a cultura se torna possível.

É importante ressaltar que as sociedades humanas criaram formas peculiares de organização, estabelecendo relações de poder e hierarquizações como na formação de castas e classes, por exemplo. Vale lembrar que a história é marcada por relações conflituosas entre os sujeitos sociais que se desenvolvem dinamicamente em lugares antropológicos regidos pelas diferentes formas de cultura. As tensões da Amazônia de hoje, que se mostram nos conflitos de terra, no quase aniquilamento dos povos originários, nas posições subalternas de mulheres negras e homens negros bebem na fonte de uma Amazônia que é filha de uma violência legitimizada pelo Estado.

Sob a ótica das relações de poder, na complexidade inerente às estratificações sociais, a linguagem se constrói e se reinventa. Ao longo do processo histórico de colonização/invasão das

Américas, por exemplo, a ideia de uma cultura que é superior em detrimento de outras semeou ferrenhos conflitos e atrocidades.

Para Ricoeur (2007) “Os acontecimentos fundadores têm, na sua raiz, atos de violência que são registrados na memória coletiva e geram feridas”. É difícil para os seres humanos lidarem com as dores da sua própria história. No Brasil das Amazônias, a colonização/invasão seguiu o mesmo manual de genocídios e de tentativas de aniquilação tanto contra os povos originários quanto contra os africanos que para cá vieram para fazer parte do cruel sistema de escravização de humanos.

Na formação da Amazônia, como invenção de um discurso formulado pelo invasor viajante, vemos claramente esses antagonismos e embates que navegam os mares turbulentos da história que se refletem em um presente repleto de marcas da colonialidade.

A Amazônia, composta por muitas outras Amazônias, é onde se situa o arquipélago marajoara que apresentaremos aqui como o *locus* principal de nossa discussão em torno de um ator antropológico central, ao longo deste trabalho, isto é, o vaqueiro da região dos vastos campos da costa oriental da Ilha de Marajó.

A Amazônia do Marajó dos Campos contrasta com o lado ocidental da ilha, dominado pela floresta amazônica. É aqui que o sistema de sesmarias deixou o legado de uma grande propriedade privada concentrada nas mãos de poucos, onde homens se tornaram proprietários de outros homens. A agropecuária foi, desde o período colonial, atrativa atividade econômica para ser desenvolvida e se faz presente até os dias de hoje.

Neste cenário de fazendas, surge a figura do vaqueiro que descende de um Brasil que se miscigenou de forma violenta entre indígenas, africanos e europeus. Na literatura, o escritor marajoara Dalcídio Jurandir retrata não somente as paisagens dos campos do arquipélago, mas também trouxe à discussão as relações de poder e as contradições existentes desse Marajó de Casas Grandes e Senzalas.

Apresentaremos o vaqueiro como um sujeito construtor de resistências que se exemplificam por meio da linguagem e da cultura que ocorre em um espaço social estratificado. O vaqueiro está em oposição às imposições da colonização e exerce papel de sujeito decolonial em uma sociedade marcada por relações de poder e dominação. Silva e Sousa (2017)

Todo movimento de classe parte dos antagonismos e desigualdades existentes entre os atores sociais. De um lado há um grupo que luta pela manutenção de seu poder e do outro lado há os grupos que “resistem às ações de manutenção de poder

Para Silva e Sousa (2017) “a língua não pode ser analisada como um sistema formal isolado de significações socioculturais”. Por isso, ao longo dessa reflexão, o vaqueiro mostra-se não somente como o outro da colonização, mas também como figura central que possui voz ativa e formadora de representações e significados operados por meio da linguagem.

No primeiro tópico, reforçando o pensamento de Gondim (1994), mostrarei o vaqueiro marajoara como fruto de uma Amazônia inventada para solidificação de uma agenda de dominação. Na sequência, a partir dos pensamentos Silva e Sousa (2017), esta reflexão discutirá a figura do vaqueiro, a partir das tensas relações oriundas do território das estratificações sociais que se refletem na linguagem. Já no terceiro e último tópico, argumentei que a pronúncia peculiar do ditongo nasal [-ão], mantendo a nasalidade e desfazendo o ditongo [-on], por parte dos vaqueiros, configura-se como um ato de resistência decolonial contra a língua padrão do colonizador.

Esse aparente “desvio” do padrão fonético será apresentado como uma marca decolonial de resistência deste sujeito social tão importante para a compreensão das contradições e problemáticas de um Brasil que sente dificuldades de se libertar de seu passado e que legou ao presente uma sociedade desigual.

O Vaqueiro nasce em uma Amazônia inventada

Não seria ingenuidade alguma dizer que a Amazônia simplesmente foi inventada. Para almas que optarem por uma visão menos histórica e crítica pode parecer, de certo modo, uma assertiva controversa e polêmica afirmar que o espaço transnacional da Amazônia não passa de uma invenção. Entretanto, cabe a mim concordar com o pensamento de Gondim (1994) quando coloca em pauta discussões que se ancoram na premissa de que a Amazônia, como a conhecemos hoje, é fruto de uma invenção que se iniciou com o processo de colonização que aqui também chamaremos de invasão.

Mas afinal de contas, o que é a Amazônia? O senso comum, forjado pela colonização, ancora-se em clichês que relegam a este espaço a imagem de lugar “selvagem” que se desencadeia em uma linha tênue entre o inferno e o paraíso.

Concordo com o pensamento de Pizarro (2012) que compreende a Amazônia como um território oriundo de um discurso construído por um pensamento que é externo à própria região. Havia gente neste espaço, tido ainda hoje como vazio. Gente como outras gentes que constroem significados para o mundo por meio da linguagem que opera em conjunto com a cultura.

Neste sentido, os viajantes, leia-se invasores, que para cá vieram ajudaram a construir o processo não acabado de invenção da Amazônia. Na mesma proporção, essa invenção ocorreu de forma violenta uma vez que os invasores difundiram seus preconceitos e imposições sobre o modo de vida daqueles que, simplesmente, não sabiam o que significava o sinal da cruz.

Para os invasores, a Amazônia se construía na ideia de um território vasto que era habitado por selvagens que precisavam ser “salvos” e “civilizados”.

E, por falar em Amazônia, precisamos entender que esta é o resultado de uma construção histórica e social realizada por diferentes atores antropológicos. A história da Amazônia é a do Brasil e esta não ocorre de maneira harmônica sem a ausência de

lutas e conflitos. A Amazônia é construída por múltiplas formas de violências presentes até os dias de hoje. Pode-se dizer que é nos rios da Amazônia onde navegam muitas outras Amazônias.

O vaqueiro do Marajó Oriental é fruto dessa Amazônia inventada para o estabelecimento de uma agenda que sempre operou para a manutenção de poder para uns e submissão para outros. Neste contexto conflituoso, o vaqueiro marajoara é sujeito antropológico de natureza decolonial que constrói linguagem e cultura como forma de resistência.

Neste cenário, a ilha de Marajó, pode ser concebida pelo olhar mais desatento e superficial, simplesmente como um *locus* estritamente selvagem de paisagens naturais. Na verdade, o arquipélago marajoara é, de fato, um espaço antropológico que retrata muito bem os conflitos e as múltiplas formas de estratificações sociais geradoras de desigualdades ao longo do processo histórico. É nesse contexto que Dalcídio Jurandir recorrerá à literatura, em obras como *Marajó* (1978), colocando como cartas na mesa as contradições de um Brasil pós-colonial repleto de conflitos e formas de dominação.

É na costa oriental da Ilha que o sistema de sesmarias coroará a usurpação feita pelos invasores europeus das terras dos povos originários. A região de Soure, cidade importante do arquipélago, irá testemunhar, na época colonial, a formação de fazendas para criação de gado assim como o estabelecimento de relações de poder que colocam em hierarquias diferentes os donos da terra e os vaqueiros, em que os primeiros também podem ser compreendidos como pretensos donos de outros homens.

Portanto, o vaqueiro marajoara se situa em um espaço inventado de forma deliberada para promoção de agendas de poder e domínio de um sobre o outro. O processo de invenção se configura na dicotomia entre colonizador/colonizado, sendo que aos primeiros pertencem a civilização, a modernidade e os bons costumes e aos segundos, o papel de “selvagens” e “primitivos”.

A Amazônia foi inventada para que relações de poder fossem solidificadas e que permitissem aos invasores, por exemplo, o

controle do território e a exploração/apropriação das riquezas naturais e dos saberes dos povos que hoje são chamados de tradicionais. Para que este processo de invasão pudesse ter êxito era necessário eliminar o outro e, neste sentido, aniquilar a cultura dos indígenas e africanos sempre fez parte do *modus operandi* da colonização.

Na invenção da Amazônia, predomina a visão de mundo do europeu e, como resultado disso, o vaqueiro marajoara sofrerá não somente com seu limite geográfico reduzido às muitas porteiras dos latifúndios do Marajó, mas também com as tentativas de aniquilação cultural o que inclui aspectos linguísticos.

Tendo em vista as ideias de Castro-Gómez (2005), no processo de colonização, o colonizado assume a função de “o outro da razão” e, em uma perspectiva Foucaultiana, o colonizado exerce o poder disciplinador. Corroborando com Castro-Gómez (2005), “a bondade, a racionalização e a civilização são próprias do colonizador. Por outro lado, a maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado”.

Cabe refletir aqui, que o vaqueiro marajoara não é sujeito passivo, mas um ator importante e combativo para contrapor as agendas perpetradas pelos inventores da Amazônia. É na criação de vocábulos específicos assim como na produção de fonemas que fogem às regras impostas pela língua padrão imposta pelo invasor que o vaqueiro mostrará seu ímpeto decolonial como uma forma de marcar seu espaço no mundo.

O Vaqueiro é Sujeito Forjado em um Brasil Estratificado

O vaqueiro marajoara é um forte. Parafraseio aqui Euclides da Cunha que, em sua obra *Os Sertões* (2003), refere-se ao sertanejo como um forte. No que pese equívocos cometidos por Euclides da Cunha quando entendia a Amazônia como um espaço antropológicamente vazio e que precisava ser povoado, o paralelo que aqui utilizo entre a figura do sertanejo e a do vaqueiro é

pertinente para uma reflexão de natureza decolonial sobre como o segundo construiu seu modo particular a partir de experiências de resistências que se mostram na linguagem, por exemplo.

Tanto o sertanejo quanto o vaqueiro tiveram que se deparar com dificuldades impostas pela natureza, quer nos campos marajoaras quer nos sertões nordestinos. Na verdade, tanto um quanto o outro se formam em uma sociedade desigual e cheia de contradições que tenta lhes relegar ao anonimato, à subalternidade e à invisibilidade. A agenda principal do colonizador tinha como base o apagamento do diferente.

É neste cenário de dificuldades que o vaqueiro vai sendo forjado em um Marajó que se desenvolve como um retrato de um Brasil formado por Casas Grandes e Senzalas. Tanto a Casa Grande quanto a Senzala não são espaços divididos unicamente pelos limites físicos. No lugar Casa Grande e no lugar Senzala há uma pretensa divisão entre os humanos e os não humanos. Os preconceitos de classe, as LGBTQIfobias e os racismos que temos neste país bebem nas fontes dessas estratificações da sociedade com raízes históricas presentes que nada mais são do que efeitos colaterais da colonialidade.

Em algum momento, a espécie humana criou a ideia de que uns poderiam ser considerados superiores aos outros e, a partir de então, abriu-se caminho para a criação de relações de poder e domínio refletidas em diferentes níveis de status social.

A lógica é que se eu sou superior a você, a minha cultura que se traduz na minha linguagem é superior à sua. Logo, a cultura se desenha como um espaço de embates que são sociais e a linguagem não fugirá à regra desses conflitos. Corroborando com Silva e Sousa (2017), pode-se dizer que “a linguagem é um elemento que evidencia o status social e as contradições que estigmatizam os grupos sociais de menor status”.

A linguagem produzida pelos vaqueiros é pedra lapidada em um jogo marcado por tentativas de aniquilação que se digladiam com resistências. A resistência, aqui, deve ser entendida, não como uma ferramenta de defesa, mas como uma arma de ataque

contra as tentativas de imposição de um grupo sobre o outro em embates simbólicos que se configuram em relações de poder.

O vaqueiro marajoara é um sujeito que nasce de um Brasil miscigenado e essa miscigenação não ocorreu de forma harmônica. A formação do Brasil e da América Latina é traumática em diversos sentidos, especialmente pelo uso da violência recorrente e nas tentativas de aniquilação do diferente que nortearam o processo de colonização/invasão desta Amazônia que chamamos de Marajó. Entenda-se o diferente como o não europeu, o não cristão, o não falante do português, o não branco, o não civilizado. Deste modo, essas concepções serviram de base para a usurpação dos territórios que antes pertenciam aos povos originários.

Para Foucault (2000) “A linguagem e o espaço” se entrecruzam. Mas o que entendemos por espaço no contexto da Amazônia Marajoara? O espaço da chamada região dos campos do Marajó é resultado de um processo histórico de ocupação cheio de antagonismos estabelecidos por formas de imposições violentas. Neste sentido, os discursos construídos aqui refletem as dinâmicas de uma sociedade estratificada cujas âncoras se estabelecem em relações de poder e suas hierarquizações. A língua reflete exatamente o que o contexto sociocultural semeia colocando atores antropológicos como proprietários de terra e vaqueiros em campos socioespaciais distintos que se traduzem em construções linguísticas particulares.

Na literatura Dalcidiana, por exemplo, a figura do vaqueiro não aparece como sendo resultado de uma confecção cercada de estereótipos. Pelo contrário, o vaqueiro marajoara, encarnado na personagem Igaçaba, é retrato fiel das relações de poder existentes em um Brasil da pós-colonialidade que tenta relegar a este ator o papel de subalterno e inferior.

Do ponto de vista histórico, o que Dalcídio apontou utilizando a literatura é, na verdade, uma reflexão sobre o processo de formação do Brasil. A ideia difundida por Freyre (2001) no clássico *Casa Grande e Senzala* de que o Brasil seria

uma democracia racial é completamente desmistificada pela leitura sociológica feita por Dalcídio Jurandir que aponta as contradições, relações de poder e violências de um país marcado pela colonialidade.

Castro-Gómez (2005) se remete a González Stephan, (1996) enfatizando que as constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas de idiomas foram os três elementos que contribuíram para lapidar a formação dos cidadãos latino-americanos.

Ainda se referindo a González Stephan, Castro-Gómez (2005) argumenta que as constituições atuaram no sentido de criar o cidadão para um mundo homogêneo. Os manuais de urbanidade funcionaram como um receituário de normas e foram utilizados para domesticar os indivíduos para que estes seguissem o padrão de comportamento ditado pelos colonizadores. As gramáticas tiveram o papel de padronizar a língua e sabemos que, neste processo, muitas línguas indígenas foram extintas. Em outras palavras, para serem civilizados, para serem parte da modernidade era necessário seguir a maneira de viver, falar e se comportar dos invasores.

Essas ideias se ancoram em uma perspectiva de subalternização do outro apregoada pela metrópole. Entretanto, o vaqueiro é indivíduo dentro de um coletivo que possui identidade e voz própria. Seguindo este raciocínio, em uma perspectiva construtivista, Hall (2016) entende que os atores sociais são responsáveis pela utilização “dos sistemas conceituais, o linguístico e outros sistemas representacionais de sua cultura para dar sentido”. É o sistema de linguagem que transmite sentido e representação aos nossos conceitos.

Em uma sociedade estratificada, a língua também seguirá esse enredo. Em face das imposições, os diferentes atores sociais criaram variantes de linguagem que serão determinadas por seus sistemas conceituais que circulam de forma dinâmica contribuindo para que estes marquem seu espaço no mundo.

A monotongação do ditongo nasal [-ão] do Vaqueiro é uma construção decolonial

A península Ibérica não fugiu à regra da odisseia humana de invasões e tentativas de conquistas de territórios configuradas em violências, relações de poder e imposições de uma cultura dominante sobre outras dominadas. A região onde se encontra o atual território de Portugal foi motivo de disputa por diversos povos, entre eles, os romanos que, na expansão de seu império, impuseram sua cultura, deixando como legado o latim vulgar que deu origem a inúmeras línguas modernas como o português atual. Williams (1973)

Nesse contexto, a língua portuguesa é entendida como oriunda ou até mesmo como a continuidade do latim vulgar que se espalhou juntamente com o poderio político, econômico e militar de Roma. Como língua da família latina, o português possui características linguísticas interessantes como o ditongo nasal (-ão). O ditongo nasal (-ão) é um elemento fonético peculiar da língua portuguesa. Teyssier (1994) argumenta que o ditongo nasal (-ão) surgiu, a partir, de uma mutação. A este respeito, Teyssier (1994) compreende que essa mutação teria ocorrido devido a uma evolução de natureza fonética e, ao mesmo tempo, como resultado de ações analógicas complexas.

Desse modo, as palavras da língua portuguesa que em um passado primitivo possuíam as terminações -an (-am) e -on (-om) seguiram a tendência que convergiu para uma única terminação em -ão Teyssier (1994).

No Brasil, trazida pelos invasores, a língua portuguesa segue a dinâmica da colonização que perpassa pelas ideias dicotômicas que colocam em campos de embate: dominadores e dominados, colonizadores e colonizados, modernos e primitivos, civilizados e selvagens.

Como resultado da mentalidade colonizadora, a língua portuguesa serviu como importante ferramenta na tentativa de

aniquilação das culturas outras que habitavam o Brasil ou que foram trazidas para cá como não humanos.

Na Amazônia marajoara, o vaqueiro, filho do Brasil miscigenado pela violência da colonialidade, é sujeito criador de culturas e, nesse sentido, de variantes de linguagem. O hibridismo cultural provocado pelas contradições do processo histórico de formação do Brasil ajudará a formatar variantes diversas de português nos vastos territórios amazônicos.

A língua portuguesa, pensada para ser elemento de imposição, será remodelada pelos atores antropológicos e construtores de cultura como vaqueiros e pessoas das classes menos abastadas. Os vaqueiros, que vagueiam pelos espaços históricos de Casas Grandes e Senzalas, irão remodelar a língua, desfazendo o ditongo nasal (-ão) por meio de uma monotongação que mantém a nasalidade (-on). Logo vocábulos como feijão, sabão e carnegão serão pronunciados como *feijon*, *sabon* e *carnegon*.

Silva e Sousa (2017) trazem a concepção de Labov (2008) que entendia que mudanças linguísticas não podem ocorrer dentro de um vácuo social. Logo, pode-se concluir que a mudança linguística se desencadeia dentro de um contexto que é permeado por discursos construídos por sujeitos que refletem suas posições sociais. Ao longo desse processo conflituoso entre os diversos atores antropológicos e sociais protagonistas na formação da Amazônia Marajoara Oriental, o vaqueiro criou para si uma forma particular de utilizar a língua imposta pelo colonizador.

Essa utilização se dá em diversos níveis, seja lexicalmente como na utilização do verbo “cambar” que significa “mudar o rumo e ir para o lado oposto” ou em nível fonético como destacamos aqui na utilização do ditongo nasal (-ão) por esses importantes atores antropológicos da região de Soure, nos campos do Marajó Oriental.

Interessante o pensamento de Silva e Sousa (2017) quando argumenta que o valor social da língua só ganha relevância quando formas linguísticas se contrapõem, ou seja, quando há variação linguística, a forma valorizada será a de uso da classe ou

grupo que possui maior status social. Os vaqueiros quebram esse paradigma em uma atitude de rebeldia e de caráter decolonial. A língua utilizada, por estes, rompe com a imposição padronizada e serve a uma desobediência de caráter decolonial.

Considerações

O processo que culminou na invasão da Amazônia teve suas particularidades e foi construído historicamente a partir de diversas formas de violência que se demonstram nas relações de poder e nos embates entre os atores antropológicos que fazem parte da construção deste espaço social e histórico. Dentro desse contexto, a linguagem sofre os efeitos de uma sociedade que vivencia as marcas da pós-colonialidade e de suas contradições observadas nas relações de poder existentes ao longo da Amazônia Marajoara.

Os vaqueiros foram forjados nesses cenários conflituosos que foram muito bem discutidos por Dalcídio Jurandir em obras como Marajó (1978). É importante ressaltar que Dalcídio Jurandir se contrapôs a ideia de um Brasil formado sob a tutela de uma democracia racial como apregoada por Freyre (2001).

A narrativa mais fidedigna sobre o que realmente aconteceu no processo de formação do Brasil não gira em torno de uma democracia racial, mas de múltiplas formas de imposição, tentativas de silenciamento que culminam em violências simbólicas até os dias de hoje, alinhando-se aos pensamentos de Bourdieu (1983).

É neste contexto doloroso que os vaqueiros resistem, não como sujeitos antropológicos e sociais a quem devemos romantizar como indefesos, mas como figuras atuantes e construtoras de saberes que se traduzem em um *modus vivendi*.

Dito isto, entende-se que o vaqueiro é um ator decolonial e que está amarrado a uma teia de significados, assim como os demais seres humanos que se constroem a partir da cultura que opera por meio da linguagem.

Sob essa ótica, é necessário trazer ao debate a linguagem como elemento de resistência e de caráter decolonial analisando os aspectos pelos quais esta se desenvolve diante de uma sociedade estratificada, marcada por relações de poder. Ao fugir dos padrões de uma língua culta e ao abraçar a tentadora vulgaridade na confecção de uma variante popular, o vaqueiro se expressa na construção de significados que partem de suas próprias interpretações sobre o mundo.

Para Hall (2016) “a cultura se define como significados compartilhados. Logo, pertencer a uma cultura significa compartilhar elementos comuns”. Corroborando com as ideias de Hall (2016), pode-se dizer que ao desfazer o ditonga nasal (-ão) o vaqueiro se expressa como tendo uma identidade própria compartilhando elementos comuns que o conduzem à confecção de uma identidade própria que lhe é peculiar. Assim, a variante de português utilizada por vaqueiros aparece como instrumento de resistência e como ferramenta de ataque às tentativas de apagamento efetuadas pelo colonialismo.

A linguagem e o homem nascem juntos e ambos são filhos da cultura. Os seres humanos, a linguagem e a cultura se retroalimentam construindo significados e interpretando o mundo de forma simbólica para confecção de suas próprias identidades enquanto sujeitos.

Referências

- BOLLE, W. (Org.). **Walter Benjamin**: Passagens. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. v.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In.: ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdieu. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. 191 p. p. 122-155
- CASTRO-COMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro**. In: Lander, Edgardo (org). Colonialidade do Saber. CLACSO: Buenos Aires,

Argentina. setembro 2005. 80-87. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf
Acessível em: 14.08.2020

FONTE, Juliana Simões. **As terminações nasais do português antigo**. MOARA, v. 36, p. 24-42, 2011.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GEERTZ, Clifford, 1926- A interpretação das culturas / Clifford Geertz. - 1.ed., IS.reimpr Rio de Janeiro : LTC, 2008.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994

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

JURANDIR, Dalcídio. Marajó. 2. ed. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978

MELO, P. A. G **A história externa da Língua portuguesa: do Latim ao Português**. 10.22478/ufpb.2237-0900.2020v16n1.58052 , v. 16, p. 1-15, 2020.

NIETZSCHE. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César Souza. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1988

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização**. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

RANGEL, Alberto. Inferno verde (scenas e cenários do Amazonas). 4. ed. Tours: Typographia Arrault, 1927.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François et. al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SARLO, Beatriz (2007). Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, P. C. G., & Sousa, A. P. de S. (2017). Língua e Sociedade: influências mútuas no processo de construção sociocultural. **Revista Educação E Emancipação**, (1), p.260–285. <https://doi.org/10.18764/2358-4319.v10n3p260-285>

TEYSSIER, P. História da língua portuguesa. 6. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1994. [1ª edição: 1980]

WILLIAMS, E. B. **Do latim ao português**: fonologia e morfologia histórica da língua portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. [1ª edição: 1938].

**DESAFIOS DE TRADUÇÃO CULTURAL NA LINGUAGEM
REGIONAL MARAJOARA: UM GLOSSÁRIO BILÍNGUE DA
PAJELANÇA MARAJOARA EM PAJÉ ZÉ PIRANHA:
HISTÓRIAS DE CURA E ENCANTARIA NO MARAJÓ**

ELERES, Luciano Souza
BENCHIMOL-BARROS, Silvia Helena

Resumo

Este trabalho tem como objetivo discutir a identificação e análise das características linguísticas presentes no livro *Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó* de Favacho e Santo (2021), abordando de forma mais específica as expressões regionais presentes na obra. As expressões regionais sourenses trazem em sua construção uma perspectiva particular do Marajó e de seu povo, em especial da população da cidade de Soure, no Pará, com sua cultura construída por diversas influências, como a indígena e africana. Através dos ofícios tradicionais da região, como a série de práticas espiritualistas locais, conhecida como pajelança, o léxico da população sourense é preenchido por expressões regionais que refletem diversos aspectos da cultura local. Devido ao fato de várias expressões e termos contidos no dialeto local, não estarem dicionarizados ou serem utilizados com significados alternativos ao uso popular em escala nacional, surge a necessidade da catalogação e análise destes termos, para que suas construções sejam estudadas a fim de englobar e preservar suas particularidades identitárias, seu valor e estética cultural na sua tradução para a língua inglesa. Para isto, utilizaremos Zumthor (2010) que discute o papel e importância da comunicação oral, reconhecendo a oralidade como uma ferramenta para manter vivo elementos culturais e históricos de uma população. Também utilizaremos Lyons (1987), que aborda a linguagem como parte da cultura em uma relação onde uma não existe sem a outra.

Palavras-chave: Estudos da Tradução; Léxico; Pajelança.

Introdução

A produção literária marajoara traz consigo diversas características linguísticas regionais para os livros. O léxico de algumas obras possui elementos de práticas regionais em sua escrita, como a pesca, pajelança e o artesanato, abrangendo grande parte do vocabulário regional e utilizando-o para abordar diversos aspectos culturais da região, como no livro *Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó* de Favacho e Santo (2021), que traz a transcrição de vários relatos orais sobre a experiência e vivência do pajé Zé Piranha e a pajelança marajoara, contendo um léxico que se mostra como um grande desafio para a tradução por seu alto grau de regionalismo, apresentando termos sem uma contraparte direta na língua inglesa, ou expressões referentes a contextos específicos da região como sua história e folclore.

Considerando essa dificuldade no processo tradutório, é necessária uma abordagem que compreenda o valor cultural e regional desse léxico popular, a fim de encontrar o equilíbrio entre manter a tradução fiel ao vocabulário original e possibilitar a compreensão do texto na língua inglesa. A partir desta discussão, este artigo tem o objetivo de refletir sobre o papel da linguagem regional marajoara na cultura e identificar os principais termos icônicos do livro, que representem estas particularidades.

A Obra

A obra *Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó* de Favacho e Santo (2021) ambienta-se no município de Soure, no norte do estado do Pará, tendo como principal foco os relatos orais de histórias e experiências vividas sobre e com o pajé José do Espírito Santo, conhecido popularmente como Zé Piranha.

Desde relatos de familiares a conhecidos, os histórias presentes no livro abordam o início da relação de Zé Piranha com seus dons espirituais, seu processo de identificação como pajé, diversos casos de cura e trabalhos espirituais e sua relação com a

população. A pajelança, religião, preconceito, conhecimentos tradicionais e relações de poder, são temas que permeiam a obra abordando a realidade de um pajé no município de Soure.

Pajelança e conhecimentos tradicionais

A pajelança é uma manifestação cultural e religiosa de origem indígena que tem sido historicamente praticada nas regiões amazônicas do Brasil. Em sua essência, remonta às tradições espirituais e medicinais das populações indígenas da Amazônia. Ela incorpora elementos de cura, rituais de proteção e a comunicação com entidades espirituais que são centrais para as cosmologias indígenas, incluindo o papel do pajé, que é o líder espiritual e curandeiro. O pajé desempenha um papel fundamental na comunicação com os espíritos e na realização de rituais de cura.

Com a chegada dos colonizadores europeus e a subsequente influência do cristianismo, a pajelança foi sincretizada em algumas regiões, resultando em práticas que combinam elementos indígenas e cristãos.

Sobre a relação da pajelança com a sociedade, Oshai (2017) afirma:

Quem tem um dom, que é “de raiz” ou que vem “do fundo” é visto como alguém mais preparado do que os que, por pagarem para aprender, precisam cobrar para exercer o aprendizado. Foi observado que as percepções sobre os tipos de conhecimento, se “do fundo”, “do ar” (ou “mundo espiritual”); ou do “mundo que a gente vive”, assim como as percepções sobre saúde e doença influenciam na procura dos sistemas de saúde e nos itinerários terapêuticos. (Oshai, 2017, p. 23).

Apesar do preconceito de parte da sociedade, a pajelança no município de Soure e sua medicina tradicional foram e continuam sendo bastante populares e procuradas não só pela comunidade local, mas por pessoas de fora da cidade. Era bastante comum que em situações que requeressem assistência médica, o auxílio de um

pajé ou uma curandeira fosse a principal forma de assistência, em um contexto onde grande parte da população não tinha acesso fácil ao atendimento médico de sistemas de saúde do governo e tinha como principal suporte os conhecimentos e medicina tradicional, através de elementos como rezas, chás e banho de ervas.

Oralidade e conhecimento

Para Virgino(2006) o conhecimento tradicional é de grande importância, considerando que a ciência moderna não pode ser vista como a única forma de encarar e estudar a realidade. Através do estudo dessas práticas, temos acesso não só ao conhecimento da prática em si, mas da linguagem que a constrói, identificando suas origens através de seu léxico. Para Zumthor (2010), a voz viva da comunicação baseia-se em “beber as palavras” e “engolir suas palavras” conceituando a absorção de conhecimento como uma forma de incorporação do conteúdo através da fala do narrador. A oralidade é uma das formas mais antigas e naturais de comunicação humana, e é essencial para a interação social, permitindo a transmissão de conhecimentos e a preservação da cultura, especialmente em sociedades onde a tradição oral é valorizada, como é o caso da cultura sourense marajoara, construída através da união de elementos indígenas e africanos, preservando assim a memória e a cultura de sua população.

Para Benjamin (2008), a experiência compartilhada através da oralidade é a fonte a que recorreram todos os narradores. O repasse de conhecimento e experiências pela oralidade e entre as narrativas escritas são as ferramentas que mantém viva a história de um povo, é uma forma de arte e expressão cultural. Através da fala, podemos cantar, recitar poemas e contar histórias. Com estes meios de expressão é possível ajudar a preservar a cultura e a identidade de uma sociedade, promovendo sua valorização.

Em *Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó* por meio da transcrição de relatos orais, não só as memórias e histórias

de Zé Piranha como indivíduo se mantém “vivas”, mas também a forma que a pajelança foi vivida por ele, com seus sincretismos, práticas e concepções pessoais como pajé. Utilizando elementos que se conectam com a literatura oral, os autores do livro realizam a tradução de relato orais para a linguagem textual, buscando manter todas as variações linguísticas possíveis como desvios da norma culta e termos regionais, a fim de preservar o discurso original.

A literatura oral é um fenômeno cultural e linguístico que abrange uma vasta gama de formas narrativas e expressões artísticas transmitidas oralmente, em contraste com a escrita. É um meio de comunicação intergeracional que transcende as barreiras do tempo e da escrita. Para Pelen (2001, p. 56), ela “constitui um verdadeiro *corpus referencial* da memória do que foi e do que deve ser, e é essa sua definição essencial”. Essa manifestação cultural tem raízes profundas na história da humanidade e desempenha um papel significativo na preservação e transmissão de histórias, mitos, lendas, tradições e conhecimentos dentro de diferentes comunidades, desempenhando papéis fundamentais na coesão social, na construção da identidade cultural, na educação informal e na manutenção das normas éticas e morais dentro das comunidades.

Linguagem e cultura

O processo de formação da ideia de cultura e identidade é de grande interesse para o reconhecimento das práticas e valores que traçam as características de uma comunidade. Para Escobar (2005), a relação entre lugar e cultura é de suma importância, tendo em vista a configuração deste lugar, abordando sua economia, ofícios, interações humanas e não humanas como aspectos responsáveis pela construção da cultura local. É corriqueiro entre comunidades tradicionais o repasse de conhecimentos acerca de sua realidade, cultura e linguagem através da oralidade. Desde lendas, ofícios e expressões linguísticas e corporais, esses conhecimentos são usualmente

recheados de vocabulário regional, com sentenças que nominam práticas e objetos específicos de uma região. Conforme afirma Almeida (2011), o processo de reconhecimento da cultura e saberes, como forma de valorização do conhecimento em uma perspectiva descolonizadora, a oralidade e as semióticas alternativas (corpo, audiovisual), se mostram como pontos presentes no conhecimento tradicional, como formas de intelectualidade além da escrita acadêmica.

Linguagem e cultura estão intrinsecamente interligadas, influenciando e moldando uma à outra. A linguagem é uma parte essencial da cultura, desempenhando um papel central na comunicação, expressão, transmissão de valores e na construção da identidade cultural. Para Kristeva (1969), a cultura é um sistema de signos interconectados que dialogam, transformam e reinterpretam continuamente uns aos outros. Sua abordagem destaca como a cultura é construída e mantida por meio de múltiplas formas de linguagem e expressão. Neste contexto, a linguagem é o principal veículo de transmissão do conhecimento cultural de uma geração para a seguinte. Por meio da linguagem, os membros de uma cultura compartilham mitos, histórias, tradições, normas sociais, práticas e rituais. Essa transmissão linguística é vital para a continuidade e preservação da cultura.

A linguagem desempenha um papel central na construção da identidade cultural de uma sociedade. A escolha de palavras, expressões, sotaques e dialetos específicos reflete a afiliação cultural de um indivíduo. Através da linguagem, as pessoas se identificam com um grupo cultural e se distinguem de outros grupos.

De acordo com Lyons (1987, p. 292), “o processo de aquisição da linguagem é de tal natureza que a transmissão de tudo o que é universal em linguagem depende também, para o seu sucesso, do processo de transmissão cultural.” Através desta interconexão, a cultura também exerce influência sobre a linguagem. Ela molda o vocabulário, a estrutura gramatical e a semântica das línguas, criando termos específicos para conceitos culturais e refletindo

valores e crenças, criando variações linguísticas particulares de sua região. Cada cultura estabelece suas próprias normas e regras comunicativas. Isso inclui protocolos de comunicação verbal e não verbal, etiqueta social e tabus linguísticos. Conhecer e respeitar essas normas é essencial para uma comunicação eficaz em um contexto cultural específico.

A variação linguística é uma característica inerente à relação entre linguagem e cultura. Diferentes grupos culturais podem falar línguas diferentes, dialetos ou variantes de uma língua. Essas variações linguísticas muitas vezes estão relacionadas à diversidade cultural e geográfica, construindo um léxico e vocabulário particular deste grupo.

Um dos ensinamentos mais produtivos de lexicologia no Brasil é o de Maria Tereza Biderman. No artigo *Conceito Linguístico de Palavra* (1999), Biderman procura determinar as normas básicas para o estudo lexicológico, um exemplo disso é o fato de definir o que deve ou não ser considerado uma palavra. Desse modo a autora certifica que a concepção de palavra não deve ser universal, portanto, deve ser considerado que cada língua possui seus traços e particularidades.

A partir desta visão, diferencia-se léxico de vocabulário, ficando o termo léxico destinado à língua escrita e vocabulário à fala. O léxico independente da língua é um sistema aberto e em expansão, formando assim um universo de limites indefinidos, mas que sempre provém da soma de experiência e da cultura de uma sociedade que se insere frequentemente nos meios de conservação onde mudanças semânticas compõem sua língua. Isso se faz presente e perceptível através de termos regionais como *resma* e *surijun*, que não possuem registro em instrumentos lexicográficos como dicionários. Logo, só podemos obter algum conhecimento sobre estes, fazendo pesquisas de campo com nativos da língua ou através de dedução pelo contexto no qual o termo está inserido, caso este possibilite sua compreensão.

A globalização tem impacto significativo na relação entre linguagem e cultura. Ela pode levar à difusão de línguas e à

incorporação de elementos culturais estrangeiros em uma cultura, resultando em mudanças linguísticas e culturais. Cavalcante (2008, p. 40), afirma que a presença dos europeus e populações africanas na ocupação do Brasil fizeram parte do processo de construção de práticas religiosas e espirituais que posteriormente formariam a pajelança. Por meio do contato de diferentes culturas e línguas, a pajelança possui um vocabulário que remete tanto a influência cristã pelos europeus, como a práticas mágicas de origem africana e indígena, desde as orações destinadas ao deus judaico cristão e aos santos, como nos pontos cantados aos cabocos e orixás.

Tradução cultural

A tradução cultural é uma disciplina complexa e multifacetada que envolve a transposição de elementos culturais de um texto-fonte para um texto-alvo, a fim de preservar a essência cultural e tornar o conteúdo acessível a um público de outra cultura. Embora seja uma tarefa crucial na comunicação global e na disseminação de conhecimento, a tradução cultural enfrenta vários desafios intrincados.

Ao abordar o processo de tradução, Lyons (1987), afirma:

Não são apenas diferenças de estrutura lexical (inclusive, é óbvio, lacunas lexicais: a ausência de palavras apropriadas) que tornam a tradução exata entre as línguas difícil e às vezes impossível. As línguas podem ser, e normalmente são, gramaticalmente não isomórficas com respeito a categorias semanticamente relevantes tais como tempo (gramatical], modo, número. (Lyons, 1987, p. 281).

Na tradução do português para o inglês, a carência de equivalência entre os idiomas faz com que, no processo tradutório, termos possam sofrer mudanças em sua classe gramatical e valor semântico. A necessidade de encontrar termos, expressões e referências culturais na língua (e cultura) de chegada – o inglês – que, sejam equivalentes aos elementos presentes no

texto original. Em muitos casos, não existe uma correspondência direta, o que exige que o tradutor recorra a estratégias de adaptação, tais como a substituição, a explicação, estrangeirização ou a paráfrase. Esta fase do processo é intrincada, pois o tradutor deve decidir como manter a fidelidade à cultura de origem sem prejudicar a compreensão e a aceitação por parte do leitor.

As nuances linguísticas são uma questão crucial na adaptação cultural, uma vez que palavras e frases muitas vezes carregam conotações culturais específicas. Metáforas, gírias e provérbios, por exemplo, frequentemente não são diretamente traduzíveis, e, portanto, o tradutor se depara com o desafio de encontrar alternativas que transmitam a mesma ideia ou sentimento cultural.

Léxico de Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó

Dentro do contexto de *Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó* que aborda a prática da pajelança, a utilização de termos regionais para nomear os elementos presentes no livro é presente durante toda a obra. Por sua origem regional, vários destes termos não possuem uma contraparte ideal na língua inglesa que carregue a mesma estética e significado. Há também a presença de termos que não necessariamente têm sua origem na região, mas sua utilização é diretamente ligada ao contexto regional, especialmente a pajelança.

A partir deste ponto, houve a necessidade de criar uma tabela, catalogando os principais e mais emblemáticos termos presentes no livro, a fim de estruturar e organizar tais termos, encontrar suas definições ou deduzi-las se as mesmas não forem encontradas.

Quadro 1 – Termos destacados do livro Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó

Termo	Definição
Baixava	Quando uma entidade entra no corpo
Barracão	Local onde os trabalhos espirituais são realizados
Caboco	Entidade espiritual indígena
Caruanas	Seres místicos das águas marajoaras
Desincorporou	Quando uma entidade sai do corpo
Encantados	Seres místicos que foram abençoados pelas águas
Griô	Griô, ou griote na forma feminina, se refere ao indivíduo na África ocidental, que através da oralidade transmitia conhecimentos sobre plantas, histórias e tradições de seu povo.
Mundiações	Refere-se a alguém que foi magnetizado ou seduzido por entidades místicas para se perder na mata fechada
Misura	Assombração
Resma	Alguém que tenha herdado o dom da feitiçaria
Siribabo	Espirito carregado por feitiçeiro que pode ser lançado em outro indivíduo
Surijun	Variação regional de cirurgião, referindo ao pajé como um cirurgião espiritual

Fonte: Elaborado pelo(s) autor(es) (2023)

Referenciando elementos e conceitos presentes na pajelância, o léxico da obra traz consigo uma grande carga cultural acerca das tradições sourenses. Em expressões como *baixava* (Favacho e Santo, 2021, p.51) há referência a prática da incorporação de entidades, presente não só na pajelança, mas também nas religiões afro-brasileiras, no qual o indivíduo entra em um estado de união espiritual com uma entidade mística para realizar o trabalho de cura. *Baixar* se refere a entidade ter que descer de planos espirituais superiores ao terreno, para auxiliar nos trabalhos de cura realizados no *barracão* (*ibidem*, p.35), local onde os trabalhos

acontecem. O termo *desincorporou* (*ibdem*, p.35) é usado para quando a entidade se separa do corpo do pajé, normalmente indicando que o trabalho de cura está acabando.

O termo *caboco* (*ibdem*, p.44) apesar de popularmente ser usando para identificar alguém como mestiço ou miscigenado, dentro da pajelança adquire o sentido de nomear um grupo de entidades indígenas que trabalham com ervas e cachimbo. Também podem ser chamados de *encantados* (*ibdem*, p.50), seres que foram “encantados” pelas águas e se tornaram entidades, geralmente pela ação dos *caruanas* (*ibdem*, p.15), seres místicos que vivem no fundo do rio.

Existem diversos termos para elementos negativos da espiritualidade. *Misura* (*ibdem*, p.77) é usado para assombrações e visagens, aparições de espíritos que normalmente causam terror e sustos. *Siribabo* (*ibdem*, p.53) é o termo utilizado para espíritos ruins que um feiticeiro carrega consigo, podendo mandá-lo para outra pessoa a fim de prejudicá-la. Era bastante comum o relato de pessoas que eram seduzidas ou magnetizadas por entidades da mata para se perder na mata fechada, o que é chamado de se *mundiar* ou *mundiações* (*ibdem*, p.17).

Conclusão

A adaptação cultural na tradução cultural é uma empreitada complexa, que requer profundo conhecimento das culturas de origem e destino, habilidades linguísticas e um discernimento aguçado para tomar decisões informadas sobre como adaptar o conteúdo. A tarefa intriga pela sua relevância na comunicação intercultural, mas, ao mesmo tempo, enfatiza a necessidade de uma abordagem criteriosa e sensível às nuances culturais inerentes ao texto-fonte, enquanto se ajusta às expectativas do público-alvo na cultura de destino.

Sensibilidades culturais são também uma área de extrema relevância, já que temas considerados inofensivos em uma cultura podem ser altamente sensíveis ou ofensivos em outra. Ao adaptar

um texto, o tradutor deve, portanto, ser particularmente atento a aspectos como religião, política, raça, gênero e identidade, a fim de evitar interpretações que possam ser consideradas desrespeitosas, inapropriadas ou inadequadas.

A linguagem, como um fenômeno intrinsecamente relacionado à cultura e à geografia, apresenta notáveis particularidades regionais que enriquecem o tecido linguístico de uma nação. Em *Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó* se destaca suas expressões regionais de grande importância para o estudo linguístico e histórico dos dialetos da região, com suas características distintas e marcantes na esfera linguística, as quais emergem como reflexo de sua diversidade cultural, geográfica, contando a história de seu povo e sua cultura.

Referências

BIDERMAN, M. Teresa. **Teoria da linguagem**. Rio de Janeiro: Livros técnicos e Científicos, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política**. 2008.

CAVALCANTE, Patricia Carvalho. **De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara**. 2008. 104 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2008. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

FAVACHO, Ailton; SANTO, Max. **Pajé Zé Piranha: histórias de cura e encantaria no Marajó**. Belém: Cromos, 2021.

ESCOBAR, Arturo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. 2005.

KRISTEVA, Julia. **História da Linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1974.

LYONS, John. **Lingua(gem) e lingüística: uma introdução**. Rio de Janeiro: LTC. 1987.

OSHA, Christina. **Por que os conhecimentos tradicionais estão firmados em três mundos.** 2017.

PELEN, N, Jean. **Memória da literatura oral a dinâmica discursiva da literatura oral: Reflexões sobre a noção de etnotexto.** 2001

VIRGINO, Alexandre. **Conhecimento e sociedade: diálogos impertinentes.** 2006.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução a poesia oral.** 2010.

GAROTA DE IPANEMA E THE GIRL FROM RIO¹: UMA REFLEXÃO SOBRE LÍNGUA, TRADUÇÃO E REPRESENTAÇÕES

LIMA, André Borges
SILVA, Jair Francisco Cecim da
BENCHIMOL-BARROS, Silvia Helena

Resumo

Este estudo aborda a relevância da linguagem, da língua e do discurso na formação da identidade cultural, utilizando como corpus as músicas “Garota de Ipanema” e “The girl from Rio” (traduzida como “A garota do Rio”). Essas composições representam um fragmento da trajetória histórica do Brasil e seu impacto global. A música “Garota de Ipanema”, encapsula a Bossa Nova, no Rio de Janeiro dos anos 60. E, em contraponto, “The girl from Rio”, produzida em 2021 não corresponde, conceitualmente, a uma tradução da primeira, mas sim, uma adaptação, inspirada em imagem contemporânea da mulher brasileira, carioca, da favela, retratando em outro contexto sociocultural, a mesma cidade. A comparação destas duas músicas, por meio de uma tradução interlinguística para a língua portuguesa, permite analisar o papel da língua e da linguagem na construção da identidade cultural ancoradas no discurso que projeta globalmente a imagem, por meio da tradução. Este, é, portanto, um estudo epistemologicamente inserido no âmbito dos Estudos da Tradução e Estudos Culturais, que põe em destaque as teorias da linguagem e a cultura, e traz um recorte teórico da minha pesquisa de mestrado, que versa, entre outros aspectos, sobre tradução cultural. A análise das letras dessas composições contribui para a compreensão de complexas interações entre a linguagem e cultura, bem como oferece insight sobre as transformações culturais no Brasil, ao longo das décadas. Metodologicamente, realizamos um trabalho de análise comparativa da tradução na perspectiva qualitativa e utilizamos como principais referenciais teóricos, Júlia Kristeva (1969), Victória

¹ Traduzido pelo autor como “A Garota do Rio”

Fromkin e Robert Rodman (1993), Yasmin Azeredo (2022), Isabela Manhães (2015) e Stuart Hall (1996)

Palavras-chave: língua, linguagem, discurso, música brasileira, tradução cultural

Introdução

A linguagem, a língua e o discurso – oral e escrito – desempenham um papel intrínseco na construção de identidade cultural de qualquer sociedade. Esses elementos interconectados, não apenas refletem a evolução linguística, mas também, incorporam valores, tradições e mudanças sociais que se desdobram ao longo do tempo. Este estudo tem como objetivo investigar essas complexas dimensões, por meio da análise de duas canções emblemáticas. “Garota de panema” e “The girl from Rio”. Especificamente, analisaremos como as escolhas linguísticas presentes nessas músicas retratam o contexto histórico e a representação do Brasil nos períodos em que foram criadas. Para este objetivo, existe a necessidade de conhecimento sobre a linguagem e suas teorias para uma melhor compreensão do mundo e das suas culturas, como afirma Kristeva:

Torna-se evidente que estudar a linguagem, captar a multiplicidade de seus aspectos e funções é construir uma ciência e uma nova teoria estratificada, cujos diferentes ramos abrangem diferentes ramos da linguagem, para poderem, num tempo de síntese, fornecer um conhecimento mais preciso do funcionamento signifiante do homem (Kristeva, 1993, p. 23)

A seleção dessas duas canções como objeto de estudo é justificada pelos papéis singulares que ocupam na cultura popular brasileira e na sua influência internacional. “Garota de Ipanema”, criada por Tom Jobim e Vinícius de Moraes nos anos 60, é um marco da Bossa Nova, que captura a essência da beleza e resume a forma como era visto o Rio de Janeiro daquela época.

The girl from Rio, entretanto, lançada por Anitta em 2021, representa uma interpretação contemporânea da mesma cidade, levando em conta suas transformações sociais e culturais ao longo das décadas. A análise comparativa das letras dessas músicas proporciona uma oportunidade única para investigar como a língua e a linguagem refletem a evolução da identidade cultural brasileira e sua projeção global.

Embora “The Girl from Rio” não seja uma tradução (no sentido conceitual) de “Garota de Ipanema”, isto é, não segue uma busca de equivalência de palavras, mas sim, uma adaptação com a representação de imagens atualizadas, com a busca de correspondências para o novo objeto, ambas traduzem em momentos diferentes, a mulher carioca. Este estudo tem vínculos teóricos com o projeto de dissertação de mestrado, que se concentra na área da tradução cultural, mais especificamente. Ao analisar essas músicas, nossa intenção é desvendar como a língua e a linguagem não apenas refletem, mas também desempenham um papel fundamental na construção e disseminação da cultura brasileira. Ao compreendermos como esses elementos são incorporados e adaptados em diversos contextos culturais, podemos aprofundar nossa compreensão das complexas relações entre tradição e modernidade, local e global, e as nuances da representação cultural nas expressões artísticas.

Além disso, esse estudo comparativo se fundamentará em teóricos dos estudos da linguagem como Julia Kristeva, Victória Fromkin e Robert Rodman, Yasmin Azeredo e Isabela Manhães, e traçarão interfaces com autores dos estudos da tradução, que contribuem para nossa análise teórica

Desenvolvimento

A linguagem é uma característica fundamental da condição humana, um construto labiríntico que desempenha um papel crucial na comunicação, na transmissão de ideias e na expressão de sentimentos. Sua abrangência é tão vasta e intrincada quanto a

própria diversidade humana, abarcando uma variedade de formas de expressão que se desenvolveram ao longo da existência do *“homo sapiens”*. Analisaremos aqui algumas das múltiplas dimensões da linguagem na comunicação escrita, e como essas diversas dimensões da linguagem espelham a rica diversidade cultural cognitiva que caracteriza a sociedade.

As formas pelas quais se manifesta a linguagem não se limitam apenas às palavras escritas ou faladas, mas abrangem uma ampla gama de formas de expressões que facilitam a comunicação, e corroboram a transmissão de sentidos, exploram a criatividade e conectam indivíduos.

A linguagem falada é a forma de comunicação mais ancestral e generalizada entre os seres humanos, e a que nos diferencia dos animais, como retrata Lyons (1987, p. 6), ao mencionar filósofos, psicólogos, e linguistas ele diz “que é a posse da linguagem que mais claramente difere os homens dos animais”. Por meio dela, compartilhamos conhecimentos, narramos estórias, expressamos emoções e cultivamos relacionamentos interpessoais. A multiplicidade de línguas e dialetos espelha a rica diversidade linguística presente em culturas de todo o globo.

A escrita desempenha um papel fundamental em nossa capacidade de registrar informações e compartilhá-las ao longo do tempo e espaço. Desde os hieróglifos egípcios até as atuais redes sociais, a escrita permanece uma forma de expressão que possibilita a comunicação assíncrona e a preservação do conhecimento humano.

A linguagem visual compreende um vasto espectro de formas de expressão que se utilizam de elementos visuais para comunicar mensagens e evocar emoções de forma multimodal e apelativa. Abrangendo campos como a arte, a fotografia, o cinema e muitas outras manifestações artísticas. Essa forma de linguagem desempenha um papel crucial na nossa capacidade de explorar a estética, a criatividade e a interpretação visual do mundo que nos cerca. Assim, essa linguagem robustece nossa compreensão de mundo e de nós mesmos, oferecendo uma

maneira única de explorar e compartilhar a beleza, a complexidade e a diversidade da experiência humana. A linguagem visual é uma linguagem universal que transcende barreiras culturais e linguísticas, permitindo-nos conectar com as perspectivas e emoções e outras pessoas, independentemente de suas origens ou línguas nativas. A linguagem da mídia, em perspectiva mais contemporânea, remete a questões de acesso, credibilidade, de cunho ideológico e distorções políticas (Hall, et al, 1996, p. 117). Deste modo, podemos considerar que esta forma de linguagem é uma forma essencial de expressão, que enriquece a nossa compreensão de mundo e nossa apreciação da criatividade e da diversidade humanas.

A linguagem não verbal é uma dimensão muito rica e multifacetada da comunicação humana, que abarca uma variedade de sinais, como postura corporal, contato visual, gestos, expressões faciais, tom de voz e outros elementos que desempenham um papel complementar à comunicação verbal. Através da linguagem não verbal, somos capazes de comunicar nuances emocionais que podem ser difíceis de expressar apenas com palavras. Por exemplo, um simples sorriso pode expressar alegria, simpatia ou concordância, enquanto uma expressão facial fechada pode sugerir descontentamento, desaprovação ou desconforto. Além disso, o contato visual é um componente crucial na linguagem não verbal, pois, pode refletir confiança, interesse ou até mesmo uma tentativa de estabelecer uma conexão mais profunda com o interlocutor.

Assim, a linguagem não verbal, também desempenha um papel indispensável nas nossas comunicações diárias, tornando-se uma ferramenta vital para a compreensão mútua, o estabelecimento de relações interpessoais e a transmissão eficaz de significado e emoções.

“Garota de Ipanema” e “The girl from Rio”

A seleção das músicas “Garota de Ipanema” e “The girl from Rio” como objetos de análise neste estudo de linguagem e tradução cultural é uma escolha fundamentada em diversos critérios que refletem a sua relevância para a investigação acadêmica. Neste estudo, apresentaremos aspectos que justificam a escolha dessas músicas como o nosso corpus de estudo, como representatividade, padrão de beleza e representação; tradução cultural e contexto, já que escrita em 1962, durante o auge da Bossa Nova no Brasil, “Garota de Ipanema” capturou o chame das mulheres brasileiras e a atmosfera descontraída de Ipanema.

É válido ressaltar que a música “The girl from Rio” é uma composição originalmente produzida em língua inglesa de autoria de Anitta (Larissa de Macedo); Raye (Rachel Agatha Keen) & Gale que se encontra traduzida para a língua portuguesa na página em site da *web*. Não é objetivo deste trabalho analisar a qualidade da tradução interlinguística, mas perceber a tradução de uma realidade sociocultural e a representação de pessoas e de um mesmo lugar – uma releitura no hiato de 59 anos.

Letras

Quadro 1 - “Garota de Ipanema” e “The girl from Rio” (Tradução)²

Garota de Ipanema (Tom Jobim)	“The girl from Rio” (Trechos traduzidos) (Anitta, Raye & Gale)
Olha que coisa mais linda, mais cheia de graça É ela, menina, que vem e que passa Num doce balanço, a caminho do mar	Lindas garotas, de onde eu sou, não parecemos modelos Marquinhas de bronzado, curvas largas e a energia brilha
Moça do corpo dourado, do sol de	<i>Refrão</i>

² A letra de “Garota de Ipanema” foi retirada de <https://www.lettras.mus.br/tom-jobim/20018/>, enquanto toda a letra e trechos de “The girl from Rio” foram retirados de <https://www.lettras.mus.br/anitta/girl-from-rio/traducao.html>

<p>Ipanema É a coisa mais linda que eu já vi passar</p> <p><i>Refrão</i> Ah, por que estou tão sozinho? Ah, por que tudo é tão triste? Ah, a beleza que existe A beleza que não é só minha Que também passa sozinha</p> <p>Bridge Ah, se ela soubesse que quando ela passa O mundo inteirinho se enche de graça E fica mais lindo por causa do amor</p> <p><i>Refrão</i></p> <p>Bridge</p> <p>Por causa do amor</p>	<p><i>Você vai se apaixonar pela garota do Rio Deixa eu te falar sobre um Rio diferente Aquele de onde eu sou, mas não aquele que você conhece</i></p> <p><i>Aquele que você conhece quando não tem um real</i></p> <p><i>Meu bem, é um caso amoroso, é meu caso amoroso, sim</i></p> <p><i>Acabei de descobrir que tenho outro irmão Do mesmo pai, mas de outra mãe</i></p> <p><i>É algo que eu sempre quis</i></p> <p><i>Meu bem, é um caso amoroso, é um caso amoroso, sim</i></p> <p>Honório Gurgel pra sempre (sou eu) Crianças tendo filhos como se isso não fosse nada</p> <p>Sim, sou cria das ruas, eu sou favela (demais)</p> <p>Meu bem, é um caso amoroso, é meu caso amoroso, sim</p> <p>Eu acabei de ter que terminar com outro namorado</p> <p>Acho que ele não aguentou a minha personalidade</p> <p>Porque eu sou fria como o inverno, quente como o verão.</p>
---	--

Fonte: elaborado pelos autores

Descrição do quadro: O quadro mostra as letras das músicas: a letra original de “Garota da Ipanema”, e a versão traduzida da letra de “The girl from Ipanema”.

Contextos de Produção

A música “Garota de Ipanema” é considerada um ícone da música brasileira e internacional. Composta por Tom Jobim e Vinícius de Moraes na década de 60, essa canção vai além de sua melodia envolvente, abrangendo uma série de aspectos culturais e históricos que refletem a complexidade da identidade brasileira. Na década de 1960, o Brasil passava por profundas

transformações e essa música surgiu nesse contexto, marcado por um crescente interesse pelo país e sua cultura. Isso pode ser observado no movimento da Bossa Nova, que misturava elementos do samba e do jazz, refletindo um clima de otimismo e modernidade no país. O Rio de Janeiro se tornou um centro de atividade cultural, atraindo artistas e intelectuais de diferentes áreas. A canção, com sua melodia e letras poéticas, capturou a essência descontraída do Rio de Janeiro da época, oferecendo uma visão idealizada da cidade como um paraíso tropical; O sucesso internacional da música contribuiu para consolidar uma imagem romântica do Rio de Janeiro no cenário global.

A música “The girl from Rio”, lançada por Anitta em 2021, é uma obra musical que vai além de representar a essência da cultura carioca. Ela também levanta discussões importantes sobre representatividade, padrões de beleza e a representação cultural na música pop atual. Neste momento, em que a cultura pop global reconhece cada vez mais o impacto da cultura brasileira, essa música surge como uma forma de expressão desse reconhecimento.

A música faz referência direta à icônica “Garota de Ipanema” e se encaixa perfeitamente nessa era de maior interconexão cultural, em que a música pop frequentemente incorpora elementos culturais diversos. Assim, como a “Garota de Ipanema” representa a beleza e a essência do Rio de Janeiro, “The Girl from Rio” também busca transmitir a atmosfera e o estilo de vida carioca de uma forma contemporânea. Ao celebrar a diversidade e a cultura do Rio de Janeiro, Anitta cria um espaço para que diferentes tipos de beleza sejam valorizados e reconhecidos. Isso é especialmente importante em um contexto em que a mídia muitas vezes impõe padrões inalcançáveis de beleza, deixando de representar a diversidade real das pessoas.

Representatividade e padrão de beleza

A música “Garota de Ipanema” é um clássico da Bossa Nova brasileira e se concentra mais na descrição da sensualidade e elegância da “garota” em questão. A “Garota de Ipanema” mencionada na música, personifica o padrão de beleza que refletia a estética da época: alta, bronzada, de cabelos escuros e traços exuberantes. Essa representação da beleza feminina teve um impacto significativo na cultura popular e na indústria da moda brasileira, influenciando noções de beleza e criando padrões que persistem até hoje.

Quadro 2 – Garota de Ipanema (Padrão de beleza)

Trechos	Análise
“Olha que coisa mais linda / Mais cheia de graça / É ela, a menina / Que vem e que passa”	Esses versos destacam a beleza e a graça da garota, mas não especificam características físicas. Em vez disso, enfatizam a sua presença e elegância, sugerindo que a beleza está relacionada à sua atitude e carisma.
“Ela, a mais linda / A mais cheia de graça / É ela, menina / Que vem e que passa / No doce balanço a caminho do mar”	Esses versos reiteram a ênfase na graça e na elegância da garota enquanto ela passa pelo narrador. Novamente, não há uma descrição física, mas a beleza é associada à maneira como ela se move e à sua presença.

Fonte: Elaborado pelos autores

Descrição do quadro: o quadro exemplifica trechos da música “Garota de Ipanema”, os quais refletem o padrão de beleza.

Figura 1: Garota de Ipanema (Padrão e beleza)



Fonte: <https://www.uol.com.br/universa/listas/moda-praia-ja-quebrou-tabus-e-encareto-relembre-a-evolucao-dos-biquinis.htm>

Descrição: *Moça representando o padrão de beleza da mulher carioca nos anos 60.*

Em “The girl from Rio”, a letra da música celebra a diversidade do Brasil, destacando diferentes cores de pele e tipos de corpos. Isso representa uma mudança notável em relação aos padrões de beleza historicamente predominantes que valorizavam a brancura e a magreza. “The girl from Rio” reflete uma tentativa de desconstruir esses padrões, abraçando a multiplicidade de belezas presentes no país.

Quadro 3 – The girl from Rio (Padrão de beleza)

Trecho	Análise
“Lindas garotas de onde eu sou, não parecemos modelos”	Neste trecho, a música aborda a ideia de que as mulheres da região de onde o narrador vêm não se assemelham aos modelos tradicionais de beleza. Isso sugere uma valorização da diversidade da beleza, reconhecendo que a beleza não se limita a um único padrão. A frase indica uma apreciação por uma variedade de corpos
“Marquinhas de bronzado, curvas largas e a energia brilha”	Esse verso descreve características físicas específicas, como “marquinhas de bronzado” e “curvas largas”. No entanto, a ênfase na “energia que brilha” pode sugerir que a verdadeira beleza está além das aparências físicas. Essa energia pode ser interpretada como confiança, personalidade e carisma, indicando que esses atributos são igualmente valorizados na busca pela beleza

Fonte: Quadro elaborado pelos autores

Descrição do quadro: o quadro exemplifica trechos da música “The girl from Rio”, os quais refletem o padrão de beleza.

Figuras 2 e 3: “The Girl from Rio e seus padrões de beleza



Fonte: imagens do clipe “The girl from Rio” retiradas de https://www.youtube.com/watch?v=CuyTC8FLICY&list=RDCuyTC8FLICY&start_radio=1

Descrição de imagem: Padrões de beleza retratados na letra e no clipe de “The girl from Rio”

Representações Culturais

Além do padrão de beleza, “Garota de Ipanema” também incorpora elementos culturais brasileiros e suas letras e melodia. A canção celebra a casualidade e a alegria de viver cariocas, destacando, de forma romantizada, elementos como a praia, o sol e a brisa do mar. Esses elementos tornaram-se ícones da cultura brasileira e são frequentemente associados ao país, em todo mundo.

No entanto, a canção também levanta questões sobre a representação da mulher brasileira, muitas vezes estereotipadas como sensual e exótica. Isso levanta debates sobre como as representações culturais podem significar e limitar a compreensão de uma cultura complexa e diversificada.

Quadro 4 – Garota de Ipanema (Representação cultural)

Trechos	Análise
“Ela, a mais linda / A mais cheia de graça / É ela menina / Que vem e que passa / No doce balanço a caminho do mar”	Esses versos evocam a imagem da garota caminhando em direção ao mar, capturando a atmosfera relaxada e descontraída do Rio de Janeiro. O “doce balanço” sugere uma sensação de calma e tranquilidade, o que é uma característica cultural associada à

	cidade e a à praia.
“Ah, por que estou tão sozinho? / Ah, por que tudo é tão triste? Ah, a beleza que existe / A beleza que não é só minha”	Nesses versos, o narrador expressa solidão e tristeza, mas também reconhece que a beleza da garota não é exclusiva dele. Isso reflete a ideia de que a beleza está por toda parte no Rio de Janeiro e é compartilhada por todos os que têm a sorte de testemunhá-la.

Fonte: Quadro elaborado pelos autores

Descrição do quadro: *O quadro aponta trechos da música “Garota de Ipanema” nos quais estão presentes representações culturais, exibidos na música*

A canção “The girl from Rio” também incorpora elementos culturais brasileiros em sua música e videoclipe. Os ritmos brasileiros, como o funk carioca, são evidentes na produção musical, enquanto o videoclipe apresenta imagens icônicas do Rio de Janeiro, destacando a cultura da praia, a dança e a vida urbana. Esses elementos culturais são apresentados com uma estética moderna, fundindo tradição e contemporaneidade.

Quadro: The girl from Rio (Representação cultural)

Trecho	Análise
“Deixa eu te falar de um Rio diferente / Aquele de onde eu sou, mas não aquele que você conhece”	Essa parte da música indica que há uma perspectiva menos conhecida e diferente do Rio de Janeiro que o narrador quer compartilhar. Isso sugere que a cidade não se resume apenas ao glamour frequentemente retratado, mas também tem aspectos menos brilhantes e mais realistas. Além disso, no segundo verso, o narrador faz uma distinção entre a visão que o público pode ter do Rio de Janeiro e sua própria experiência como alguém que vive lá. Isso sugere que a cidade pode ser vista de maneiras diferentes, dependendo da perspectiva de quem a vive e de quem a visita.
‘Honório Gurgel, pra sempre (sou eu)” “Crianças tendo filhos como se isso não fosse nada”	A menção a Honório Gurgel é uma referência específica a um bairro do Rio de Janeiro. Ao incluir isso na música, o narrador ou cantor está identificando-se com um lugar específico, e enfatiza sua conexão com as ruas e a favela, reforçando a sua origem e identificação cultural, e, por extensão, com a cultura local. Essa referência pode ser vista como uma afirmação de identidade cultural e orgulho de suas raízes. Enquanto

que o segundo verso destaca um problema social sério e complexo, que é a gravidez precoce nas comunidades de baixa renda, como muitas favelas. Ela sugere que essa realidade é tratada com indiferença ou normalidade, o que destaca a necessidade de atenção para as questões sociais e educacionais dessas áreas.

Fonte: Quadro elaborado pelos autores

Descrição do quadro: *O quadro destaca elementos culturais em “The girl from Rio”*

Figura 2: Clipe The girl from Rio (Visão icônica do Rio de Janeiro)



Fonte: Imagem do clipe “The girl from Rio” retirada de

https://www.youtube.com/watch?v=CuyTC8FLICY&list=RDCuyTC8FLICY&start_radio=1

Descrição da imagem: *A imagem mostrada no início do clipe retrata Anitta sentada no calçadão de Ipanema, tendo ao fundo pontos turísticos do Rio, como o Corcovado, o Pão-de-Açúcar e a Praia de Ipanema*

No geral, os trechos da música “The girl from Rio” oferecem uma representação cultural que vai além da imagem estereotipada e glamurosa do Rio de Janeiro, mostrando que a cidade tem várias camadas e desafios. O primeiro sugere que a beleza e a cultura da cidade são mais profundas do que a imagem superficial muitas vezes retratada na mídia, incorporando elementos da realidade e complexidades da vida nas favelas do Rio de Janeiro. A música aborda questões sociais como a gravidez

precoce, e destaca o orgulho e a identidade associados à comunidade. A música pode ser vista como uma forma de dar visibilidade a essas realidade e desafios, bem como celebrar a resiliência e a cultura das favelas cariocas, como afirma Furtado:

“Em vários momentos, ela demonstra e valoriza a cultura periférica de onde veio, embora sempre dando uma roupagem adequada à inserção no *mainstream*³ global”. (Furtado, 2021, p. 103)

No entanto, a música não está isenta de críticas. Alguns argumentam que ela pode ser vista como uma simplificação da cultura brasileira para o consumo global, levantando questões como a autenticidade e exploração cultural na indústria musical, como exemplifica Furtado (2021, p. 104) ao se referir à colocação do crítico de arte do G1, Mauro Ferreira que afirma que:

“Anitta reafirma essa cultura do funk e da favela, esse Brasil invisível (para as elites) das lajes, e propaga sem filtro essa identidade nativa, sem ignorar os códigos do universo pop internacional”.

A música como linguagem e sua amplitude

A linguagem oral é a forma mais antiga e ubíqua de comunicação humana. Através dela, compartilhamos informações, contamos histórias, expressamos sentimentos e estabelecemos conexões interpessoais. Como afirma Hall (1968 apud Lyons, 1987, p. 9) que “a linguagem é a instituição pela qual humanos se comunicam e interagem uns com os outros, por meio de símbolos arbitrários orais-auditivos habitualmente utilizados”. Diferentes línguas e diferente dialetos refletem a diversidade linguística de culturas ao redor do mundo.

A linguagem escrita amplia a nossa capacidade de armazenar informações e transmiti-las através do tempo e do espaço. Desde os hieróglifos egípcios até as modernas redes sociais, a escrita é a forma de expressão que permite a comunicação assíncrona e a

³ Mainstream = corrente dominante (Traduzido com www.deepl.com/translator)

preservação do conhecimento humano. Esta forma de linguagem também pode ser usada para criar imagens, representações culturais de um país, conforme feito nas letras das músicas analisadas.

A linguagem visual abrange a arte, a fotografia, o cinema e outras formas de expressão que utilizam elementos visuais para transmitir mensagens e emoções. Ela nos permite explorar a estética, a criatividade e a interpretação visual do mundo ao nosso redor. Neste trabalho, esta forma de linguagem será representada através das fotos retiradas na internet, e do clipe da música “The girl from Rio”. Tanto a modalidade oral quanto a escrita e a imagética carregam o discurso das interações comunicativas, o que é evidenciado nas letras de ambas as versões em análise.

Na nossa sociedade, a mudança de ideias orais e de costumes pode fazer o que esteticamente valioso em uma época, perca, no mínimo, perca do seu valor em outra. Logo, da mesma forma que a arte é um produto da sociedade, a emoção estética que suscita, apesar de se manifestar na vida interior dos indivíduos, é essencialmente social, como presente na música “The girl from Rio”.

A música é uma forma única de expressão humana que transcende barreiras linguísticas e culturais. Aqui, investigamos a música como uma linguagem poderosa, analisando suas dimensões denotativas e conotativas, bem como os simbolismos que ela incorpora. Além disso, exploramos como a música serve como veículo de comunicação emocional e artística, conectando pessoas em todo o mundo.

A música e suas dimensões denotativas e conotativas

A música brasileira, como qualquer outra forma de expressão artística, pode conter elementos de linguagem denotativa em algumas de suas letras, especialmente, quando a composição se concentra em histórias/estórias ou transmitir mensagens de forma direta. A música “Garota de Ipanema” é conhecida por sua qualidade poética e conotações líricas. Mas, os trechos abaixo

ainda contêm elementos descritivos diretos, que contribuem para a representação da beleza da garota e do ambiente ao seu redor. Aqui estão alguns exemplos de trechos com linguagem denotativa nessa canção.

Quadro 6: Garota de Ipanema (Linguagem denotativa)

Trechos	Análise
“A visão do esplendor / De jóia rara / eu juro, é você”	Este trecho evoca a visão direta do narrador sobre a garota, descrevendo-a como uma jóia rara, o que é uma apreciação direta da sua beleza.
“Ela saiu do mar. E sorriu ao sol / E sal da areia / Ela, para quem a lua / Foi feita pra brilhar”	Neste trecho, a música descreve as ações e características da garota de maneira direta, incluindo sua interação com o ambiente natural (mar, sol, lua)

Fonte: Quadro elaborado pelos autores

Descrição do quadro: *O quadro retrata trechos nos quais os autores usaram da linguagem denotativa.*

Figura 3: Moça presumidamente saindo do mar



Fonte: <https://coletivodeestilo.wixsite.com/coletivodeestilo/single-post/2015/06/02/moda-praia-dos-anos-60-aos-dias-atuais>

Descrição da figura: *Moça sorrindo e saindo do mar*

A arte, como forma de expressão, permite a manifestação das interações sociais e a sublimação coletiva, ou seja, é compreendida como síntese, e a celebração da consciência e das emoções compartilhados que surgem em contextos específicos na vida de um grupo ou sociedade, como afirma Manhães:

As obras de arte também conseguem refletir sentimentos, ideias, maneira, costumes, atitudes, enfim a cultura específica de um grupo humano, no qual cada um dos seus integrante se identifica e ama. (MANHÃES, 2009, p. 11)

A linguagem conotativa é amplamente utilizada na música brasileira para criar metáforas, imagens poéticas e transmitir emoções e significados subjacentes. As dimensões conotativas da música “The girl from Rio” envolvem a interpretação subjetiva e emocional presentes em suas letras. Nelas, as autoras incorporam a linguagem conotativa ao longo de toda a sua composição, criando metáforas e imagens poéticas para transmitir sentimentos, experiências e a identidade cultural do narrador. Nos trechos abaixo mencionados estão alguns exemplos de como a linguagem conotativa é utilizada na música, e nos mostram como as palavras podem ser carregadas de significados subjetivos e sentimentos pessoais, acrescentando profundidade emocional à narrativa da canção. Elas não são apenas declarações factuais, mas revelam as complexidades das experiências humanas.

Quadro 7 – The girl from Rio (Linguagem conotativa)

Trechos	Análise
<p>“Acabei de descobrir que tenho outro irmão” “Do mesmo pai mas de outra mãe”</p>	<p>Embora a primeira frase em si seja factual e direta, a revelação de um novo irmão pode ter significados emocionais profundos para o narrador. A conotação aqui é a de surpresa, da descoberta, e possivelmente uma mistura de emoções que não podem ser completamente expressas apenas pelo texto. Enquanto que a segunda linha acrescenta uma complexidade adicional à descoberta do novo irmão, destacando a conexão genética compartilhada entre o narrador e o irmão, mas também a separação por meio da maternidade. A conotação pode incluir sentimentos de união, identidade familiar e talvez um pouco de intriga sobre como essa relação afetará a vida do narrador</p>

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

Descrição do quadro: o quadro retrata trechos de “The girl from Rio” onde a linguagem conotativa foi usada

Figura 4: Clipe “The girl from Rio” (A descoberta de um novo irmão)



Fonte: Imagem do clipe “The girl from Rio” retirada de

<https://www.youtube.com/watch?v=CuyTC8FLICY>

Descrição da foto: Anitta parece surpresa com a descoberta de um novo irmão, através do jornal

Simbolismos na música

A música, como forma de expressão artística, ultrapassa as barreiras culturais e linguísticas, transmitindo mensagens profundas por meio de simbolismo musical. O simbolismo da música envolve elementos como o ritmo e a melodia, harmonia e letras, que representam ideias para além de seus significados literais.

Quadro 8 - Simbolismo em ritmo, melodia, harmonia e letras

Música	Análise	Simbolismo
“Bolero” de Maurice Ravel	É um exemplo notável de como a música instrumental pode empregar o simbolismo do crescendo constante para criar uma sensação de tensão e expectativa. O tema repetitivo e a dinâmica crescente ao longo da peça leva os ouvintes a uma jornada emocional, culminando em um clímax emocional.	No ritmo, melodia e harmonia

'Imagine" de John Lennon	É um exemplo marcante de como a música pode utilizar o simbolismo para transmitir uma mensagem de paz e união. Os versos "Imagine todas as pessoas vivendo em paz" ⁴ evocam a ideia de um mundo ideal, livre de conflitos. O simbolismo aqui está na construção de um ideal utópico por meio da música, incitando os ouvintes a refletir sobre a possibilidade de uma sociedade mais pacífica	Na letra
--------------------------	--	----------

Fonte: Quadro elaborado pelo autor, com a letra da música retirada de: <https://letras.mus.br/johnlennon/90>

Descrição do quadro: *o quadro exemplifica o uso do simbolismo nas músicas*

Neste artigo, o papel do simbolismo nas músicas "Garota de Ipanema" e "The girl from Rio" é explorado, analisando trechos musicais específicos e suas reflexões subjacentes, nos quais a realidade exterior é apreendida por meio dos órgãos dos sentidos e chega ao campo da consciência dividida em exames de imagens. E, posteriormente, vale ressaltar que os autores trazem para as suas obras, suas vivências, ou seja, sua individualidade e subjetividade, sobre isso Manhães afirma:

Deste modo, são gerados mundos de sentidos que são não somente externalizados, mas também internalizados, e, ao mesmo tempo, modificados em um processo dialético de tal forma que possam contribuir para uma noção de cultura adequada. (MANHÃES, 2009, p. 11)

Quadro 9 - O simbolismo em "Garota de Ipanema" e "The girl from Rio"

Música	Trechos	Análise
"Garota de Ipanema"	"Ah, por que estou tão sozinho? Ah por que tudo é tão triste"	O sentimento de solidão e tristeza simboliza a distância do narrador, entre ele e a garota, que está além a do seu alcance.
	"O seu balançar é mais que um poema"	O movimento da garota é descrito como algo que transcende a simples

⁴ Traduzindo pelo autor do trecho original da música: "Imagine all the people living life in peace"

		descrição verbal, simbolizando a dificuldade de expressar a sua beleza em palavras.”
“The girl from Rio”	“Marquinhas de bronzeado, curvas largas e a energia brilha”	Essa descrição simboliza a imagem dos corpos bronzeados e a energia vibrante que é frequentemente associada a estilo de vida carioca.
	“Você vai se apaixonar pela garota do Rio”	A “Garota do Rio” é simbólica da própria Anitta, que se identifica como uma representante dessa cidade e cultura.

Fonte: quadro elaborado pelos autores

Descrição do quadro: *O quadro exemplifica o uso de simbolismo nas letras de “Garota de Ipanema” e “The girl from Rio”*

Tradução cultural de músicas e suas peculiaridades

A tradução cultural é uma tarefa intrincada que envolve a adaptação não apenas das palavras, mas também de significados culturais, contextos e nuances emocionais de uma língua para a outra. Diversos desafios devem ser enfrentados nesse processo. Primeiramente, as músicas frequentemente contêm referências culturais específicas, incluindo gírias, expressões regionais, trocadilhos e referências históricas, que podem ser desafiadores de manter na tradução, exigindo a busca por palavras ou chaves que se ajustem ao ritmo original. Expressões idiomáticas são comuns na música, e, muitas vezes, não possuem equivalentes diretos em outra língua, requerendo abordagens criativas. Metáforas e simbolismos são utilizados para criar imagens poéticas nas músicas, mas traduzi-los pode ser desafiador, pois os símbolos podem ter diferentes significados em diferentes culturas.

Considerando o público-alvo, a tradução pode demandar adaptações adicionais para torna-la acessível. Equilibrar a fidelidade à letra original com a adaptação para ressoar com o público-alvo é crucial, assim como a escolha adequada de linguagem e registro para a capturar a voz e a intenção do cantor ou compositor, evitando alterações significativas no significado

original da música e das culturas envolvidas, visando manter a essência, o significado e a emoção da música original para que o público-alvo possa se relacionar de forma autêntica.

A música “The girl from Rio”, não como uma tradução literal de “Garota de Ipanema”, com uma busca de equivalência de palavras, mas como adaptação de representação de imagem atualizada, é rica em elementos culturais que merecem destaque na análise da tradução. Ela celebra o Rio de Janeiro apresentando uma perspectiva alternativa da cidade, além de fazer referência à cultura das praias e com suas “marquinhas de bronzeado e curvas largas”, que antes não eram ressaltadas, na época de lançamento de “Garota de Ipanema”. Pelo contrário, em “Garota de Ipanema” percebe-se uma representação da mulher e o padrão de beleza diferente. “The girl from Rio” também, descreve um “Rio diferente” do estereótipo comum, possivelmente, referindo-se a uma parte menos explorada da cidade, com uma perspectiva menos glamourizada, como “Honório Gurgel”, comunidade de origem da cantora e com a qual ela se identifica. Além disso, a letra de “The girl from Rio” lança uma luz sobre questões sociais como desigualdades, na menção de “crianças tendo filhos como se isso não fosse nada” e o ambiente em lugares, como na comunidade de “Honório Gurgel”, que apontam para as diversidades e desigualdades econômicas no Brasil, especificamente em áreas urbanas do Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, em que explora a complexidade das relações familiares ao revelar a descoberta de “um novo irmão do mesmo pai, mas de outra mãe”, que podem ser temas culturalmente relevantes em muitas partes do mundo. A letra também descreve a personalidade da narradora, como “fria como o inverno, quente como o verão”. É fundamental também ressaltar que a música busca transmitir tanto seu significado literal como o contexto cultural, garantindo que o público, no mundo todo, aprecie plenamente a mensagem e riqueza cultural contidas na música. No entanto, é também importante observar que a música não se destina a ser uma representação completa e detalhada da

sociedade brasileira, mas sim uma celebração estilizada de elementos culturais e visuais específicos, fato este que lhe rendeu algumas críticas, como mencionado anteriormente.

Considerações finais

Este estudo nos conduziu por uma pesquisa estimulante por meio das múltiplas faces da linguagem e da música, revelando sua profunda importância como veículos de comunicação, expressão e compreensão da sociedade humanas. Certamente, cada forma de expressão linguística, seja verbal (musical) ou não, possui um valor intrínseco e único na construção do tecido social e cultural.

A música, como linguagem universal, emergiu como um poderoso exemplo de como a arte transcende as barreiras das palavras e das fronteiras culturais, permitindo a comunicação de emoções, histórias, ideias, de maneira profundamente conectiva. Nossa análise das músicas “Garota de Ipanema” e “The girl from Rio” ilustrou como a música é uma expressão multifacetada que enriquece a nossa compreensão da cultura e da comunicação emocional.

Ao investigarmos a tradução cultural presente nessas canções, mergulhamos em um estudo revelador das maneiras pelas quais a língua, a linguagem e a cultura são adaptadas e reinterpretadas ao longo do tempo, em diferentes contextos culturais. Isso nos proporcionou uma compreensão mais profunda das intrincadas relações entre a música e a cultura, destacando a grande importância da tradução cultural na representação e disseminação da rica cultura brasileira, em uma escala global.

Em última análise, concluímos que a apreciação da diversidade linguística e musical não apenas nos torna mais conscientes da nossa humanidade compartilhada, mas também nos conecta de maneira mais significativa com os outros. Celebrar a riqueza das amplitudes da linguagem e da música abre portas

para a compreensão intercultural e a apreciação das difíceis expressões da cultura, enriquecendo nossas vidas e promovendo uma maior compreensão da harmonia em nosso mundo diversificado.

As músicas “Garota de Ipanema” e “The girl from Rio” atuam como prismas através dos quais podemos observar as complexas dinâmicas da representação cultural, estereótipos e mudanças na identidade cultural. Elas nos lembram da capacidade da música de moldar e refletir a imagem de uma nação. Desta forma, este estudo, também, reforça a ideia de que a música é muito mais do que uma simples forma de entretenimento. É uma poderosa força que influencia a evolução da cultura e identidade cultural, em uma era cada vez mais globalizada.

Referências

- AZEREDO, Yasmin Marques de. **Girl from Rio**: como a utilização de aspectos regionais impactam na formação de uma identidade nacional 52 f. Monografia (graduação em Comunicação Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2022 Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/46196/1/GirlRioIdentidadeNacional_Azeredo_2022.pdf Acesso em 02 de out. 2023
- BERNARDES, Virgínia, A percepção musical sob a ótica da linguagem **Revista da ABEM** Número 6 2001 Disponível em: <https://abemeducacaomusical.com.br/revistas/revistaabem/index.php/revistaabem/article/view/444/371> Acesso em 03 de out. 2023
- FROMKIN, Victória; RODMAN, Robert, Nome. **Introdução à Linguagem**. Trad. CASANOVA, Isabel. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.
- FURTADO, Clarissa Alves, **Culturas e identidades em negociação**: estratégias comunicacionais de Anitta e Fernanda Takai no cenário digital global 141 f. Dissertação (Mestrado em

Inovação em Comunicação e Economia Criativa) Universidade Católica de Brasília. Brasília, 2021 Disponível em <https://periodicos.uesc.br/index.php/calea/article/download/2157/1645/> Acesso em 30 set. 2023

HALL, et al, **Culture, media, language** Birmingham: Centre for contemporary cultural studies, 1996

KRISTEVA, Julia. **História da linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1969. P.32-57

LETRAS **Garota de Ipanema**. In: LETRAS [Brasil] Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/tom-jobim/20018/> Acesso em: 01 Out. 2023 [s.d]

LETRAS The girl from Rio In LETRAS [Brasil] Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/anitta/girl-from-rio/traducao.html> Acesso em: 01 de out. 2023

LYONS, John. Linguística e Linguagem: uma introdução. Trad. AVERBURG, Maria Wrinkle; SOUZA, Clarisse Siecknius. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1987

MANHÃES, Manuela Chagas, Entre universos simbólicos e contextos sócio-históricos na construção da linguagem da música popular brasileira, **Almanaque multidisciplinar de pesquisa**, Volume 1 Número 1, pg 1 – 15, 2015 Disponível em: https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=Szy8iGcAAAAJ&citation_for_view=Szy8iGcAAAJ:Tyk-4Ss8FVUC Acesso em 30 set. 2023

SOUZA, Renato Rocha; CAFÉ, Lygia Maria Arruda, Análise de sentimento aplicada ao estudo de letras de música **Informação e Sociedade**, Volume 28 Número 3, 2018 Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ies/article/view/34884> Acesso em: 05 out. 2023

YOUTUBE **The girl from Rio**. In: YOUTUBE [Brasil], 2021 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CuyTC8FLICY>. Acesso em: 01 Out. 2023

A TRADUÇÃO NA OBRA “A QUEDA DO CÉU” DE DAVI KOPENAWA E BRUCE ALBERT

BARROS, Paula N. S.
ROCHA, Ana L.
ALENCAR, Larissa F.

Resumo

O presente trabalho pretende abordar o processo tradutório da obra “A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami” de Davi Kopenawa e Bruce Albert a partir da relatividade linguística. O objetivo da pesquisa é identificar os processos tradutórios (Yanomami – Francês – Português) na obra. Os objetivos específicos estão baseados em discutir a relação da tradução e a relatividade linguística e analisar a resistência por meio de palavras que permaneceram em Yanomami. A metodologia da pesquisa é qualitativa, pois utiliza procedimentos técnicos de análise da obra, além disso, baseia-se na compreensão e comportamento humano; Ademais, o trabalho faz uma pesquisa teórica de autores como: Sarmiento-Pantoja (2022), Bosi (1996), que trabalham com a literatura de resistência, Rodman, Fromkin, com conceitos em linguística (1996), Octavio Paz (2009) com conceitos em tradução, outros, que são o aporte teórico para o desenvolvimento da pesquisa. Diante disso, pode-se concluir que a discussão do trabalho se faz pertinente para a compreensão do processo de tradução da obra e o seu significado de luta, resistência e profecia.

Palavras-chave: Tradução; Linguística; Resistência.

Introdução

O livro “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” tem dois escritores: Davi Kopenawa com seus pensamentos, memórias e lutas, e Bruce Albert com a tradução e escrita do livro. Em linhas gerais, a ideia do livro foi de Davi Kopenawa, que tinha

o desejo de levar suas sabedorias e as lutas yanomami para todos aqueles que não são indígenas, porém a escrita não faz parte da cultura do seu povo, por isso, o líder indígena convidou o antropólogo Bruce Albert para traduzir suas memórias e lutas. O livro levou cerca de vinte anos até a sua publicação. A primeira publicação foi em francês em 2010 e em 2015, que foi traduzida para a língua portuguesa. A comunidade yanomami fica em terra brasileira, porém a comunidade tem como língua materna, as línguas yanomamis e a língua portuguesa como segunda língua. Há uma inquietação ao estudar o livro, pois a tradução para a língua portuguesa foi a partir da tradução em francês. Então, o livro envolve pelo menos três línguas: yanomami (oralidade), francês (primeira tradução em 2010) e português (tradução em 2015). Ao estudar o livro, eu tive alguns questionamentos: como a tradução, que envolve três línguas, preserva o seu objetivo final?

A obra é um ato de resistência do líder e ativista Davi Kopenawa em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert. O livro é dividido em três partes: “Devir outro – A fumaça do metal – A queda do céu.”. O livro se iniciou a pedido de Davi Kopenawa a Bruce Albert, que já tinha uma estreita relação com o povo Yanomami por meio de lutas políticas. O livro aborda não somente as memórias individuais e coletivas, mas aborda a resistência desse povo em relação às ameaças que sofrem. Por isso, o xamã yanomami decidiu repassar o conhecimento, a resistência, cultura do seu povo para todos aqueles que não fazem parte da sua comunidade, especialmente, aos brasileiros, e a dupla tradução (Francês – Bruce Albert / Português Beatriz Perrone-Moisés) possibilitou a concretização do objetivo de Davi Kopenawa.

Diante do exposto, este trabalho foi dividido em três seções. A primeira seção discute os conceitos de tradução e a relatividade linguística para o processo tradutório. Buscou-se abordar os principais conceitos de linguagem e a teoria da relatividade linguística de Sapir-Whorf. A partir da teoria da relatividade linguística, podemos entender a relação da língua e pensamento

mediados pela cultura. Além disso, podemos perceber a influência da relatividade linguística que contribuiu para a dupla tradução da obra em questão.

Na segunda seção, analisamos a resistência por meio da tradução. Os tradutores, tanto do francês como do português brasileiro, optaram por não traduzir algumas palavras em Yanomami. A transliteração na tradução mostra o respeito e a preservação cultural, além da resistência da língua e cultura do povo, pois o leitor terá um contato e interação com a língua Yanomami. Nesse estudo, abordamos a resistência a partir da perspectiva de Antônio Bosi, a resistência como ética (Bosi, 1996) e a perspectiva da professora doutora Tânia Sarmento-Pantoja, a resistência como um desvio, uma fratura (2022).

Na terceira seção, procuramos identificar o processo tradutório na obra. Como se trata de uma obra com dupla tradução, a ação foi complexa e difícil. Observamos a relação da tradução com a cultura, com a língua em seu funcionamento, além do processo de domesticação para manter o sentido que o Davi Kopenawa estava transmitindo. Por isso, é de suma importância saber que as traduções em francês e português passaram por um processo contextual, sociolinguístico e cultural.

Isto posto, reitero a importância da tradução do livro do Davi Kopenawa para o francês em 2010 e para o português em 2015. Pelo fato de ser uma narrativa de urgência e de resistência, além de nos proporcionar conhecimentos e revelar a profecia coletiva do seu povo.

A Tradução e a Relatividade Linguística

Todo ser humano é conhecedor e possuidor de uma língua, seja ela falada ou de sinais. Ao nascer, adentramos em uma sociedade formada de cultura, língua e valores. O contato com a língua é inevitável, fazendo com que todos tenham o conhecimento dela. O conhecimento linguístico-gramatical (seja o som ou o léxico) que cada falante nativo possui sobre a sua língua

é inconsciente (indutivo). De acordo com Rodman; Fromkin (1996):

(...) Um falante do inglês é capaz de produzir uma frase com duas orações relativas (...). Sem, no entanto, saber o que é uma oração relativa. (...)
(Rodman, Fromkin, 1996, p. 4)

Podemos concluir, de acordo com os autores, que, por meio do saber não dedutivo, o falante de uma determinada língua consegue usar os recursos linguísticos para a comunicação e discriminar o som; se faz parte da sua língua, ou não.

O som só tem significado na língua em que ocorre, pois “a relação entre os sons e os significados que esses sons representam é, na maior parte dos casos, arbitrária.” (Rodman; Fromkin, 1996). O exemplo disso é: *Oru pë* (yanomami) que é cobra (português), só saberemos o significado de *Oru pë* se soubermos a língua yanomami, pois só faz sentido nessa língua.

Percebemos, então, que os conhecimentos linguísticos são diferentes em cada língua, pois cada uma está relacionada com a cultura do seu falante. A língua está relacionada com a sociedade assim como a sociedade se relaciona com a língua. Elas não se determinam, mas o seu funcionamento depende da sua inter-relação. Consoante os autores Silva; Sousa, 2017:

A língua não se realiza num vácuo social. Ela não existe fora da sociedade, da mesma forma que a sociedade não existe sem ela. A relação entre língua e sociedade não é uma relação em que uma determina a outra, mas de interação entre elas, em que uma se refrata na outra, num sistema de influências. (Silva; Sousa, 2017, p. 263)

Podemos perceber, de acordo com os autores, a importância da língua para a sociedade, e a importância da relação social para a língua e como se relacionam.

A Linguagem, assim como se relaciona com a sociedade, também se relaciona com a cultura – tornando-se, efetivamente, parte dela. A sociolinguística discute os fenômenos relacionados à

linguagem e à sociedade, que auxilia na compreensão de como esses dois segmentos se interligam culturalmente. Assim como a linguagem, a cultura é um fenômeno natural, faz parte da construção social. Segundo Laraia (1986, p. 24): O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado.

Partindo da relação de cultura e sociedade descrita por Laraia, podemos observar que a cultura, assim como a linguagem, está relacionada com o meio social e que faz parte de um processo constitutivo de sociedade de evoluções, inovações e invenções e representações como bem pontua o referido autor.

A representação está ligada à linguagem para expressar o sentido de algo ou a visão de mundo. Stuart Hall (2016, p. 31) diz que “Representação é uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura.”. Os significados são produzidos no processo de representação, e esse processo utiliza a linguagem para compartilhar esses significados de acordo com a cultura.

A organização social nos faz perceber a hipótese de Sapir-Whorf (Tilio, 2007) sobre o Princípio da Relatividade Linguística. A referida hipótese tem duas vertentes, uma mais “forte” e outra mais “fraca”. De acordo com Tilio, (2007):

Enquanto alguns interpretam tal teoria de uma forma mais forte, aventando um determinismo lingüístico em que as estruturas da língua impõem uma forma de pensar e ver o mundo, outros a interpretam de maneira mais branda, como uma relatividade lingüística, ou seja, a língua e a cultura são capazes de relativizar o pensamento. (Tilio, 2007, p. 106)

Diante do exposto, podemos correlatar a interface língua-cultura com a hipótese de Sapir-Whorf, não de uma forma determinista, na qual a língua impõe uma cosmologia, mas sim uma construção, na qual a língua e cultura referem-se ao pensamento em uma interdependência. Portanto, a língua não é um sistema de categoria universal, ela depende de um tempo e espaço (Tilio, 2007).

A relação entre linguagem e o pensamento mediados pela cultura influencia na tradução de línguas, pois o tradutor tem um árduo trabalho em traduzir uma língua em outro contexto cultural, passando a ser, muitas vezes, outro autor. Podemos perceber a Relatividade Linguística na obra do Davi Kopenawa e Bruce Albert: a tradução da língua yanomami (língua oral) para o francês (escrita, para a elaboração da obra.). Percebemos que pelo fato de ser um livro escrito, estamos diante de culturas diferentes e gêneros textuais diferentes e que têm as suas particularidades. Portanto, certas escolhas feitas pelo tradutor francês e mais tarde pela tradutora brasileira são arbitrárias e muito significativas para a tradução da obra.

A Tradução como forma de resistência

A tradução é uma atividade muito antiga no mundo. Por uma necessidade de comunicação entre povos de línguas diferentes, a tradução é a luz. Mas a tradução não se relaciona apenas entre línguas diferentes, nós, o tempo todo temos a necessidade de traduzir, seja uma palavra da nossa língua, do nosso cotidiano que precisamos traduzir, seja a tradução de uma língua para outra. Ou seja, não há atividade linguística sem a tradução. Segundo Octávio Paz (2009):

Aprender a falar é aprender a traduzir: quando uma criança pergunta a sua mãe o significado desta ou daquela palavra, o que realmente pede é que traduza para a sua linguagem a palavra desconhecida. A tradução dentro de uma língua não é, nesse sentido, essencialmente diferente da tradução entre duas línguas, e a história de todos os povos repete a experiência infantil (Octavio Paz1, p. 5, 2009).

Diante do que o autor afirma, podemos concluir que toda a atividade linguística se dá a partir da tradução, desde a aprender a falar por uma criança e no nosso cotidiano sempre entramos em contato com o ato de traduzir, o autor ainda afirma que mesmo os

povos mais isolados, uma hora ou outra, entra em contato com a língua de outro povo.

Todavia, conceituar “tradução” não é uma tarefa fácil, pois não existe apenas uma teoria para se discutir a tradução, mas sim teorias da tradução. O próprio termo tradução tem vários significados. A palavra tradução deriva do latim “traducere” e o seu significado etimológico quer dizer “conduzir além”, “transferir”, então o modo de conceituar tradução deriva do significado. Alguns questionamentos fazem parte desse processo tradutório, e esses questionamentos nem sempre são fáceis de serem respondidos, pois segundo Alós e Canto (2022):

Traduzir o texto do outro sem perder o significado que o outro quis dar ao texto. Até onde o tradutor pode modificar, adaptar, transformar o texto de partida? O que faz de um tradutor um bom tradutor? A grande questão da fidelidade ao texto original é o que assombra os tradutores desde os mais remotos tempos. (Alós e Canto, p. 298, 2022).

Partindo dos questionamentos e dos anseios de um tradutor, responder tais perguntas pode ser uma tarefa complexa. Diante disso, percebemos o quão são significativas e complexas as traduções do livro do Davi Kopenawa, pois o livro foi pensado e passado de forma oral em yanomami e traduzido para o francês e, posteriormente, traduzido do francês para o português. Tomaremos aqui neste trabalho o conceito de tradução “conduzir alguém”, que seria a função do tradutor de conduzir o leitor a outro universo que o seu campo linguístico não permite. Conforme os autores Alós e Canto (2022):

A fidelidade na tradução, para Benjamin, dificilmente poderá reproduzir o total significado das palavras na língua do original, pois o significado poético é dado através das conotações das palavras escolhidas. Benjamin reitera essa afirmativa dizendo que uma tradução literal é uma “ameaça direta à inteligibilidade” do texto, ou seja, a fidelidade na forma torna problemática a restituição no sentido. No entanto, não se pode deixar de lado a restituição do significado. (Alós e Canto, p. 298, 2022).

Os autores chamam a atenção, baseados em Benjamin, do problema da tradução literal e quanto isso é prejudicial para a inteligibilidade do texto original, pois as línguas se diferenciam não apenas em vocabulários, mas estruturas sintáticas que podem comprometer o sentido do texto original. Quando uma língua entra em contato com outra língua pode ocorrer o processo de interferência. Calvet (2022) distingue três tipos de interferências: fonológica, lexical e sintática. Esse processo interfere na inteligibilidade do texto original, tornando o processo tradutório mais complexo.

No livro do Davi Kopenawa, a tradução não foi uma tarefa fácil. A iniciativa do livro foi do Davi Kopenawa. Embora a escrita não faça parte da sua cultura, ele encontrou na cultura do branco uma ferramenta que poderia propagar suas memórias e pensamentos aos brancos. Davi lançou a proposta ao antropólogo francês, Bruce Albert, que tem contato com o povo Yanomami do Brasil há muitos anos. A elaboração do livro durou mais de vinte anos, pois acontecia nos encontros entre Davi Kopenawa e Bruce Albert e quando os encontros não eram possíveis, o Kopenawa gravava áudios em fitas para enviar ao antropólogo e este traduzia da língua yanomami para a língua francesa. Essa relação de amizade, possibilitou a produção da obra como uma narrativa de resistência inerente à escrita, pois o livro não é ficção, mas é “a vida como ela é” (Bosi, p. 23, 1996), a resistência está intrinsecamente na escrita, pois a produção do livro já é uma forma de resistir a uma realidade opressora. A tradução tem um papel importante para passar ao leitor, pois há elementos entre a linguagem e o objetivo que podem ser perdidos na hora de traduzir.

Diante disso, línguas completamente diferentes e que estão inseridas em contextos e culturas diferentes, tornam a tradução mais difícil. E esses dois elementos são importantes na hora da tradução. A elaboração do livro é uma elaboração de escrita de resistência. Segundo Alfredo Bosi (p. 11, 1996), a “Resistência é um conceito originariamente ético, e não estético.”. A produção da obra se deu por meios éticos, por isso que ela é “um livro sobre

nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios.” (Eduardo Viveiros de Castro¹, p. 12, 2015).

O processo de tradução nos permite adentrar em uma cultura totalmente diferente. A tradução nos permite ir além do nosso mundo, da nossa cosmovisão, e é uma possibilidade de sair do conformismo e questionar certas ações e conhecer o outro, é nos confrontar. O processo de traduzir passa por muitos estágios, e um deles é a “transliteração” ou “deixar em língua original”. E esse processo linguístico é de extrema importância na obra do ativista Davi Kopenawa. O antropólogo e tradutor do livro optou por usar a prática de transliteração em algumas palavras, como Hutukara, napë, xapiri, Omama, reahu², que se encontram no livro e seu significado e utilização podem ser vistos na Nota (p. 609-688).

A opção da transliteração se dá a partir de uma resistência linguística e cultural do povo Yanomami. Podemos encontrar as palavras no original na página de nota da obra, desenvolvendo assim um conhecimento extralinguístico, social e cultural. O tradutor optou por deixar algumas palavras em língua original ou até mesmo palavras que foram ditas em português pelo Davi Kopenawa e essas palavras serão destacadas de formas diferentes: itálico (yanomami) e negrito (português). É interessante notar que esse destaque é uma forma de resistência, pois a palavra preserva um contexto cultural que é indescritível de significado e emoção e que podem ser perdidos no momento da tradução, além disso, possibilita ao leitor um vínculo com a cultura daquele povo. Para exemplificação, segue a tabela com algumas palavras preservadas e traduzidas no livro:

¹ É escritor e antropólogo. Escreveu o prefácio do Livro “A queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami”

² Hutukara

Quadro 1 – Palavras em Yanomami e seus significados

Yanomami	Significado em Português
Espírito Xamari	Anta
Espírito Hōrari	Besouro
Espírito Arepa Kokori	Cupim
Ser maléfico: Xuukari	Disenteria
Espírito Xarawari	Epidemia
Entidade Pore	Fantasma
Naikiari	Imagem de fome canibal
Espírito Totoriri	Jabuti
Espírito Krayari	Lagarta
Espírito Irori	Macaco Guariba

Fonte: Elaborado pela autora, 2023.

Descrição do quadro: O quadro é um demonstrativo da preferência dos autores em não traduzir para o francês nem português.

O ato de transliteração mostra que o processo tradutório vai além de traduzir palavras em seu sentido literal, mas pode ser também um ato de resistência, de política e de preservação linguística, que envolve o texto inicial ao texto final e até o seu leitor e não é um processo fácil.

O Processo Tradutório: yanomami-francês-português

A tradução da obra “A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami” é profunda, pois foi traduzida da língua yanomami, predominantemente oral, para o francês, com estruturas linguísticas totalmente opostas.

Nesse processo tradutório podemos perceber o papel desempenhado por cada um dos colaboradores: Davi Kopenawa com suas palavras e conhecimentos; e, Bruce Albert dedicando-se em registrar cada pensamento e informações e relacionar com os significados passados por Davi Kopenawa. O livro foi publicado

primeiramente em francês no ano de 2010 e tem por título: “La Chute du Ciel: Paroles d’un Chaman Yanomami.”, e a partir de então foi traduzido em outras línguas como o Português. A tradução foi feita em língua portuguesa no ano de 2015, cinco anos após a publicação em francês, por Beatriz Perrone-Moisés.

A obra é destinada a todos aqueles que não são índios, principalmente a nós brasileiros que não nos consideramos índios³. Ao compartilhar suas memórias, cultura, história e luta com os não-índigenas, podemos notar a resistência que faz parte sua escrita. Davi Kopenawa (p. 63, 2015) nos diz: “Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber.”. Podemos perceber que o líder ativista Yanomami viu a necessidade de levar, a todos, os saberes ancestrais e de profecia numa forma de resistir aos ataques de exploração e política que o povo Yanomami sofreu e sofre nos dias atuais.

O líder indígena Davi Kopenawa viu desde criança seu povo sofrer e ser dizimado, seja pelas doenças levadas pelos missionários, seja pela invasão dos garimpeiros. Kopenawa e Albert (2015):

Quando criança, Davi Kopenawa viu seu grupo de origem ser dizimado por duas epidemias sucessivas de doenças infecciosas propagadas por agentes do SPI (1959-600) e, depois, por membros da organização norte-americana New Tribes Mission (1967).

(...)

No final da década de 1980, mais de mil Yanomami morreram no Brasil, vítimas das doenças e da violência que acompanharam a invasão de seu território por cerca de 40 mil garimpeiros. (Kopenawa; Bruce, p. 45, 2015)

Diante desses dramas vividos por Davi Kopenawa e pelo seu povo, podemos achar que a tradução em português demorou, uma vez que as terras yanomami da comunidade do Davi ficam demograficamente em territórios “brasileiros”. É interessante notar que o ano em que foi traduzido e publicado no Brasil foi 2015, e Eduardo Viveiros de Castro diz que cinco anos (após a publicação

³ Eduardo Viveiros de Castro, 2015.

em francês) não é muito tempo e que a hora é boa. Em 2015, a revista “História, Ciências, Saúde-Manguinhos (2016) diz que:

O garimpo ameaça a vida dos Yanomami e Ye'kwana desde a década de 1980. A invasão dos territórios por garimpeiros cresceu assustadoramente a partir de 2014. Hoje, estima-se que cinco mil garimpeiros atuam ilegalmente na Terra Indígena Yanomami, e os próprios indígenas promoveram uma série de denúncias da ocupação ilegal. (Revista HCS-Manguinhos, Abril/2016).

Partindo dessa notícia trazida pela revista HCS-Manguinhos, mostra-nos que o conteúdo do livro é atemporal, pois traz suas memórias e profecias e a sua tradução em qualquer língua nos faz refletir sobre a urgência desses pensamentos e memórias como forma de resistência. A professora doutora Tânia Sarmento-Pantoja (2022) propõe uma nova análise de resistência, “a resistência como um desvio”, e a tradução da obra de Davi Kopenawa possibilita a propagação desse desvio. Como bem pontua a autora (p. 172, 2022): “(...) onde um objeto mostra um desvio – ou ele próprio comporta um desvio – ao deixar de replicar a herança, a repetição, o comum, o ordinário, o desconhecido, lá está à resistência.”. O livro de Kopenawa, além de mostrar um desvio, ele próprio é um desvio, pois é inerente à sua escrita toda a sua luta e a sua resistência.

A tradução da obra *A queda do céu* foi um desafio para Bruce Albert, pois ele não é, de fato, um tradutor, e ajudar nesse processo de resistência por meio da tradução foi desafiador. A língua e a estrutura linguística yanomami é muito diferente do francês, embora ele conhecesse a língua, mas o processo de tradução é complexo, pois envolve várias etapas e desafios. Além das complexidades linguísticas, interferências, entre outros fatores, o tradutor precisa dar conta do texto do outro sem perder o significado original, o que dificulta mais ainda a tradução, pois nem todas as palavras do texto de origem vai ter significado no texto destinado. Então não tomemos a tradução que utiliza como fator primordial a tradução literal, principalmente em relação ao

livro em questão neste estudo. A tradução que podemos analisar na obra é a intralingual, pois compreende o texto de origem, o tradutor e o texto de chegada e ocorre entre línguas diferentes, como descreve Roman Jakobson (1963).

E essa tradução entre duas línguas diferentes possibilita a competência comunicativa que estará no trabalho final da tradução. Esse tipo de tradução está vinculado à teoria da funcionalidade que está relacionada com as funções de linguagens. De acordo com Zipser e Polchlopek (2008):

Pelo fato de se preocupar com situações comunicativas orais e concretas, uma das questões centrais para os funcionalistas é investigar como os usuários da língua se comunicavam com eficiência, ou seja, a linguagem é compreendida como um instrumento de interação social, cuja intenção maior é a de estabelecer uma comunicação entre os usuários da língua. Por essa razão, prevalecem os estudos da linguagem que privilegiam o seu contexto de uso. (Zipser e Polchlopek, p. 58, 2008).

De acordo com as autoras, podemos perceber, então, que o tradutor funcionalista se preocupa com a interação entre o texto de origem e o leitor final. Tanto na tradução francesa como portuguesa, percebemos a preocupação dos tradutores na interação social que a tradução possibilitará aos leitores. Como bem pontua Bruce Albert (2015):

Da minha parte, me esforcei por restituir a sensibilidade poética e a densidade conceitual de suas palavras, numa tradução tão próxima quanto possível, mas evidentemente usando uma forma de escrita e de composição capaz de torná-las mais facilmente acessíveis a um público de não especialistas. (...) (Bruce Albert, p. 51, 2015).

Diante da fala de Bruce Albert em relação ao processo de tradução, podemos perceber que ele compreende a complexidade da ação de traduzir. Ele demonstra conhecer as especificidades das duas línguas e o quanto isso influencia na tradução. Ele também entende que a tradução das palavras de Davi Koppenawa é importante e a tradução que leva em consideração as

especificidades das línguas em questão, a cultura, o contexto e os significados são de grande importância para a interação entre os interlocutores.

Essa interação social entre o texto original e o texto final influencia de tal modo na tradução, que o tradutor acaba se deparando com palavras do TO⁴ que não tem uma substituição equivalente no TF⁵, por isso usa-se o que chamamos de domesticação, que vai ser a adaptação de um termo que se aproxime, principalmente no sentido cultural entre as línguas. É uma estratégia de tradução para que o TF se torne compreensível e atinja seu objetivo final que é o significado do TO. Percebemos isso no livro do Davi Kopenawa, pois o discurso do líder indígena é de urgência, de luta, de resistência, e o Bruce Albert e, cinco anos depois, a Beatriz Perrone-Moisés tiveram o cuidado na hora da tradução.

A domesticação na obra é perceptível nas duas traduções. Nas duas traduções (francesa e portuguesa) podemos notar a domesticação da palavra “xamã” no lugar de pajé. A palavra pajé é mais comum a ser usada em referência aos indígenas amazônidas, por isso houve a necessidade de uma aproximação de sentido. Mas a tradutora Beatriz Perrone-Moisés, ao fazer a tradução da palavra “chaman” para o português, decidiu traduzir para xamã, que é uma palavra sinônima (não existem sinônimos perfeitos) de pajé. Nota-se que a autora decidiu permanecer com a tradução em “xamã”, pois traz uma ideia mais geral e internacional, em vez de “pajé” que seria mais específico para a comunidade amazônida. Todavia, vale ressaltar que a obra é destinada aos brasileiros, e há uma diversidade linguística e cultural no país. Por isso, é de grande importância a funcionalidade da língua, seja no TO ou no TF.

A língua e seu funcionamento estão relacionados à sociolinguística. A sociolinguística é um ramo da ciência que

⁴ Texto Original

⁵ Texto Final

estuda a língua em seu contexto social. Ela contribui bastante para a tradução de um texto, pois traduzir é conhecer a língua do TO e suas funcionalidades, assim como também conhecer a língua do TF e suas funcionalidades para estabelecer uma relação de sentido entre si, e os objetivos entre os dois textos.

O processo tradutório utilizado na obra do líder yanomami Davi Kopenawa e Bruce Albert foi complexo tanto no francês como no português, pois além de serem línguas com fonemas, gramática, léxico, semântica serem bastante diferentes do yanomami, a essência do conteúdo passado pelo líder yanomami deviam ser preservadas, assim como a característica de resistência inerente na escrita de cada página do livro.

Considerações finais

Neste trabalho buscamos compreender e analisar o processo tradutório na obra “A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami” e a sua relação com a linguagem. Procuramos, também, entender a importância do tradutor e da tradução para a relação entre língua e culturas. Além disso, percebemos e analisamos a resistência imanente na escrita e também como um desvio dentro do processo de tradução dentro da obra, uma vez que o livro envolve três línguas e também analisamos a relação entre os tradutores e o texto original.

O papel do tradutor não é traduzir palavra por palavra, mas é relacionar os significados, a cultura, o pensamento, os sentimentos, são etapas a serem desenvolvidas pelo tradutor com o objetivo de transpassar a intenção do autor do texto original. Diante de um livro tão profundo e significativo, o processo de tradução não foi uma tarefa fácil, e a relação entre Davi Kopenawa/Bruce Albert e a escrita do livro, demorou vinte anos, o que reforça a complexidade da tradução, além de línguas e culturas diferentes, a distância entre os dois contribuiu para a demora da escrita. O papel do tradutor é ser um elo entre o texto

de origem e o texto final, entre a intenção do autor e as culturas relacionadas em que o texto será inserido.

Portanto, a tripla tradução da obra, desde o Yanomami até o português, possibilitou a propagação de denúncias sobre as ameaças que o povo Yanomami e a Amazônia sofrem, a resistência desse povo diante de eventos traumáticos e de indiferença política, assim como a luta ativista e política de Davi Kopenawa.

Referências

- ALÓS, Anselmo Peres. CANTO, Daniela Schwarcke do. O texto do outro: questões de língua e cultura na tradução. *Revista Linguagem & Ensino* -5230-8483. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rle/index> Pelotas, v. 25, n. 01, JAN. – ABR, 2002.
- BORBA, Lilian do Rocio. LEITE, Cândida Mara Britto. *Diálogos entre língua, cultura e sociedade*. (organizadoras). – Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.
- CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Tradução: Marcos Marcionilo. – São Paulo: Parábola, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. *Memória e Sociedade*. Ed. 2ª. Rio de Janeiro, 2002.
- DINIZ, Thais Flores Nogueira. *A Tradução Intersemiótica e o Conceito de Equivalência*. IV Congresso da ABRALIC – Literatura e Diferença. São Paulo, 1994.
- FROMKIN, Victória. RODMAN, Robert. *Introdução à Linguagem*. Ed.: Livraria Almedina, Coimbra, 1993.
- HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Organização e Revisão Técnica: Artur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- História Ciência, Saúde – Manguinho*. Estudo Constata Contaminação por Mercúrio em Yanomamis. Abril, 2016. Disponível em: <https://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/estudo->

constata-contaminacao-por-mercurio-em-yanomamis/. Acesso em: 01 de outubro de 2023.

KRISTEVA, Julia. História da Linguagem. ISBN 9780000000002., 1969.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. – 14ª Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LYONS, John. Linguagem e Linguística: uma introdução. Ed. 1ª. Editora: LTC, 1984.

PAZ, Octavio. Tradução: literatura e literalidade. Edição bilíngue. Tradução: Doralice de Queiroz – Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.

POLCHLOPEK, Silvana Ayub. Introdução aos estudos de tradução. – Florianópolis: LLE/CCE/UFSC, 2008.

SILVA, Paulo Cesar Garré. SOUSA, Antonio Paulino de. Língua e Sociedade: influências mútuas no processo de construção sociocultural. Revista Educação e Emancipação, São Luís, v. 10, n. 3, set/dez. 2017.

TILIO, Rogério. A evolução da teoria da relatividade linguística e a interface língua-cultura no ensino de língua estrangeira. Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades. Rio de Janeiro, vl. VI, p. 105-124, ABR-JUN,2007.

PARTE III

Linguagem, cultura, representação e identidade

A REPRESENTAÇÃO DA CULTURA MARAJOARA NAS LETRAS DAS MÚSICAS DO MESTRE DAMASCENO

SILVA, Jesiane C. M.
CONCEIÇÃO, Juliano Cássio da Silva
BASTOS, Sandra N. D.

Resumo

Considerando nosso intuito de relacionar os elementos da Teoria da Linguagem e as letras das músicas do Mestre Damasceno, este estudo se apoia sobre o tema cultura e representação, desta forma, definiu-se como objetivo geral descrever a relação de representação da cultura nas músicas do mestre Damasceno. Para tanto, estabeleceu-se como procedimentos, identificar os signos da cultura nas letras das músicas do Mestre Damasceno e interpretar de que forma é elaborado o discurso da representação da cultura nessas músicas. O estudo se deu por meio dos procedimentos metodológicos de pesquisa documental, durante o qual a reflexão tomou como objeto as letras de algumas músicas do Mestre. A partir disso, verificou-se que as músicas do Mestre Damasceno estão sempre relacionadas à cultura tradicional, seja por meio da utilização de signos comuns a um grupo social, seja por representar a cultura por meio da fala e do discurso individual do artista.

Palavras-chave: linguagem; cultura; representação.

Introdução

A linguagem é uma necessidade do ser humano que possibilita a sua interação na sociedade, o compartilhamento de experiências, a transmissão da cultura e a construção de sentidos dos modos de vida. A música por sua vez é um dos meios pelos quais a linguagem acontece e viabiliza a comunicação e o compartilhamento de determinada cultura.

Utilizar a música como um canal da linguagem é reflexo do interesse pessoal, que ganhou destaque na graduação de Pedagogia, pois, durante as aulas de metodologia do ensino voltadas para a educação infantil e para as séries iniciais do ensino fundamental havia a visão de que o ensino deveria ser lúdico e contextualizado, nesse contexto, a música, por sua vez, servia como instrumento para facilitar o aprendizado.

Durante o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, nos dedicamos a pesquisar de que forma a inserção dos conhecimentos tradicionais do Mestre Damasceno acontece nas escolas no município de Salvaterra-PA. A relação com a disciplina Teorias da Linguagem justifica-se por ser a música um dos instrumentos que o Mestre Damasceno utiliza para transmitir seus saberes e por meio deles representar e divulgar a cultura da qual ele faz parte.

Segundo Nunes (2013), Mestre Damasceno, “ator cultural”, é um artista que nasceu e se criou no município de Salvaterra-PA e que traz em sua história de vida heranças indígenas e africanas que recebeu por meio da oralidade e dos ensinamentos dos seus avós e de outros anciãos de sua convivência.

Na maioria das letras das músicas do Mestre Damasceno, encontrar é possível encontrar características e símbolos relacionados à cultura paraense, mais especificamente da cultura do Marajó praiano. Nas letras, que são de autoria do próprio artista, é clara sua intenção de compartilhar com seus ouvintes, e portanto, com as novas gerações as belezas, os saberes e os encantamentos de Salvaterra.

Segundo Hall (2016, p. 18) “Na linguagem fazemos uso de signos e símbolos - sejam eles sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos - para significar ou representar, para outros indivíduos, nossos conceitos, ideias e sentimentos” e é isso que Mestre Damasceno faz, ao apresentar por meio de suas músicas a cultura marajoara. Nesse caminho e considerando a importância que esse artista assume nesse campo,

traçamos como objetivo geral deste artigo descrever a relação de representação da cultura nas músicas do mestre Damasceno.

A fim de aproximar os conceitos da disciplina Teorias da Linguagem com objeto de minha dissertação de mestrado, optei por identificar os signos da cultura nas letras das músicas do Mestre Damasceno e interpretar de que forma é elaborado o discurso da representação da cultura nessas músicas.

Deste modo, a metodologia empregada para a escrita deste trabalho consiste na pesquisa documental tendo como procedimento a análise de letras das músicas: Cobra grande, Carimbó Patrimônio Nacional, Saudade do passado, Tia Olaia¹ e Vou tarrafeiar² de autoria do Mestre Damasceno que trazem em seu corpo as características e peculiaridades da cultura na qual o Mestre está imerso.

Linguagem e cultura

Linguagem e cultura estão intrinsecamente ligadas, dado que a cultura está associada aos costumes, modos de ser e características de uma comunidade ou um grupo social e, para que a cultura seja reforçada e estimulada, os esforços dispensados acontecem por meio da linguagem.

Segundo Saussure apud Kristeva (1969, p. 20), a linguagem acontece quando se emite uma mensagem ou realiza-se comunicação. Nela estão inseridos a língua a qual é parte social e a fala, aspecto individual. Para Hall (2016), é a linguagem que permite a atribuição de sentido para as coisas e para o contexto no qual o indivíduo está inserido. Ou seja, a linguagem é parte

¹ Músicas do álbum Encontro D'água

Intérprete: Mestre Damasceno e Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Encontro D'Água. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2022.

² VOU TARRAFEAR. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Chegou meu boi. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2023. CD, faixa 9.

importante do convívio social, pois para nos comunicarmos, partilharmos sentimentos e significados com a comunidade e a sociedade da qual fazemos parte, utilizamos os canais da linguagem e somos compreendidos por que os nossos pares partilham dos mesmos meios e aportes.

A linguagem é, também, o canal utilizado para reforçar e compartilhar a cultura, pois “cultura diz respeito à ‘significados compartilhados’. Desse modo, a linguagem nada mais é do que o meio privilegiado pelo qual “damos sentido” às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado. Significados só podem ser compartilhados pelo acesso comum à linguagem. (HALL, 2016, p. 17)”

Quando há o movimento de reforçar e valorizar determinada cultura, a fim de que os membros mais jovens se apropriem do que vem sendo repassado ao longo das gerações, e objetivando que não se percam as características comuns de uma comunidade, esse processo é realizado por meio dos ensinamentos orais, das músicas ou de objetos e imagens, estando presentes as formas pelas quais a linguagem se apoia.

Na busca da realização desse percurso de compartilhamento da cultura, empregam-se as dimensões da linguagem, língua e fala (Saussure apud Kristeva, 1969). A língua porque se faz uso do mesmo sistema de signos e a fala que é a intenção individual que carrega o discurso.

Assim, a língua, na forma de sistema – a Langue Saussuriana – é a estrutura formal de acordo estabelecido, ela carrega os signos e normas gerais de construção, ao passo que o discurso carrega a marca e a intenção de quem está falando, o discurso permite a criação e interferência do sujeito falante (Kristeva, 1969).

Música, cultura e representação

A música contemporânea geralmente conta histórias e comportamentos da sociedade. No que diz respeito às músicas que falam da cultura tradicional, elas buscam por meio das suas letras e

melodias retratar os saberes de um povo, falar da formação de território, das lutas e dos modos de vida. Cada estilo musical traz suas representações e os discursos que pretende transmitir.

BLACKING (2007) entende a música como parte da criatividade humana a qual compreende a forma como o indivíduo representa a realidade ao seu entorno, levando nas suas composições símbolos que remetem a aspectos da vida social.

Hall (2016, p. 24), por sua vez, concebe a música “como uma linguagem” na medida em que emprega notas musicais para transmitir sensações e ideias, mesmo que abstratas e sem referências diretas na “realidade material”.

Outra maneira de ver a música é descrita por Vanda Freire (2010), a partir dos estudos desenvolvidos por Allan Merriam (1964). Para esta autora música reflete o comportamento humano e a organização da sociedade na qual está inserida, sendo o resultado de processos de comportamento humano que são modelados por valores, atitudes e crenças das pessoas de uma cultura. Através da comparação de diversas sociedades, Freire explica que Merriam elaborou as funções sociais da música, por ele consideradas como “universais culturais” a saber: Expressão emocional, prazer estético, divertimento, comunicação, representação simbólica, reação física, impor conformidade a normas sociais, validação das instituições sociais e dos rituais religiosos, contribuição para a continuidade e estabilidade da cultura e contribuição para integração da sociedade. Neste artigo será dado ênfase à função de contribuição para continuidade e estabilidade da cultura.

Podemos notar que os autores citados nos parágrafos anteriores veem a música como atividade social que comunica algo para um determinado público, ou seja, esta atividade carrega os atributos da linguagem proposta por Saussure apud Kristeva (1969), pois há uma mensagem a ser transmitida para um receptor e essa mensagem é veiculada por meio de um discurso, além de conter sentidos e representações como explana Hall (2016).

Segundo Hall (2016), experienciar cultura é dar sentido ao que é vivenciado, tantos às coisas, quanto aos indivíduos, emoções, sensações, entre outros. O sentido é proporcionado pelos signos linguísticos, pois “os signos indicam ou representam os conceitos e relações entre eles, presentes em nossa mente e que, juntos, constroem os sistemas de significados da nossa cultura” (HALL, 2016, p. 37)

Assim, a cultura é construída a partir dos sentidos e da importância que um grupo dá ao seu modo de viver e ver o mundo, e isso inclui a sua arte. Esse sentido é possível por meio da linguagem comum aos seus membros. A música é um dos meios pelo qual a linguagem se utiliza para propagar esses sentidos.

Vale ressaltar que, quando o compositor de músicas que versam sobre a cultura tradicional escreve e acrescenta a sua melodia ele carrega na sua fala as suas ideologias, o seu ponto de vista sobre a vivência em comunidade, sobre a forma como vê e dá importância à vida e à natureza. Isto é, as músicas estão impregnadas do discurso desse indivíduo.

As músicas do Mestre Damasceno trazem o perfil da linguagem que buscam transmitir a partir de seu discurso pessoal, as características da cultura Marajoara, entretanto, não se trata de representar todo o Marajó, mas a parte oriental, principalmente, Cachoeira do Arari, Soure e Salvaterra, pois até mesmo estas subdivisões dentro de uma mesma região, apresentam suas especificidades.

As músicas do Mestre, em sua maioria, relatam como é a vida em Salvaterra, explicam a relação do homem com a natureza, contam as suas lendas e os encantos deste lado do Marajó, além de transmitir por meio da música o orgulho de ser marajoara.

No próximo tópico serão feitos alguns apontamentos sobre letras de músicas: Cobra grande, Saudade do passado, Vou tarrafejar, Carimbó Patrimônio Nacional e Tia Olaia, do Mestre Damasceno, no que diz respeito a comunicar elementos presentes na vivência social das pessoas que residem nos municípios do

Marajó oriental, fazendo a conexão entre as mensagens contidas nessas letras e os conteúdos da Teoria da Linguagem.

Mestre Damasceno: música e elementos tradicionais como discurso para fortalecer a cultura

Como mencionado anteriormente, a música é um instrumento de comunicação, que por consequência, também é um meio pelo qual a linguagem se manifesta. É através das falas e signos expressados nas letras das músicas que o artista busca influenciar os seus ouvintes. Nessa perspectiva, faremos algumas reflexões sobre algumas letras de músicas do mestre Damasceno relacionando-as com as abordagens da linguagem.

De início, discutiremos sobre as músicas que tem o intuito de levar o ouvinte a refletir sobre cultura tradicional se apoiam em significantes e significados que fazem referência a um contexto específico, pois:

O significado dos signos musicais é ambíguo, mais culturalmente limitado que objetivamente auto-evidente. As pessoas estão propensas a percebê-los e interpretá-los com referência às suas experiências de diferentes sistemas culturais, assim como conforme as variações na personalidade individual. (BLACKING, 2007, p. 205)

Desta forma, a música além de representar as experiências do indivíduo que enuncia o discurso, também reflete ou leva o ouvinte a refletir sobre a realidade ao seu entorno. O Mestre Damasceno, na música “Tia Olaia” recita o orgulho de sua identidade ligada à cidade natal, como podemos observar a seguir:

Sou filho de Salvaterra

Chamado papa coró

Sou filho de Salvaterra

Chamado papa coró

Mas a terra é boa

Tem caranguejo

Tem siri
Tira gosto é camarão
E suco de abacaxi
[...]
O pescador na canoa
Vai buscar a alimentação
Das águas ele tira o peixe
Das pedras tira mexilhão
(Trechos da música TIA OLAIA, 2022. Grifos nossos)

No trecho da música ‘Tia Olaia’ não só podemos contemplar o sentimento de pertencimento a um lugar, mas também perceber que não é qualquer lugar ou qualquer povo, vemos aqui a descrição da relação que os indivíduos estabelecem com a natureza que é bastante íntima, uma vez que há uma relação de dependência que garante a própria sobrevivência.

Vale também ressaltar, que nessa música há significante e significado que só fazem sentido para os que compartilham da mesma cultura, um exemplo é o termo “papa coró”, pois coró é uma espécie de peixe, que em outras regiões pode ter outro nome ou até mesmo nem existir, entretanto, é um peixe que ocorre em abundância em determinado período do ano no município de Salvaterra, sendo muito consumido pela população local que é conhecida na região como “papa coró”.

Outro elemento ligado à linguagem que pode ser relacionado com as letras das composições do Mestre é a representação, uma vez que, “Representação significa utilizar a linguagem para, inteligivelmente, expressar algo sobre o mundo ou representá-lo a outras pessoas”. (HALL, 2016, p. 31)

Para “Seu Damasceno” o carimbó é um componente da cultura e da identidade do povo marajoara sendo repassado através das gerações, O músico expressa o orgulho de ser o marajó o berço do carimbó, e ser esse ritmo e dança um patrimônio cultural, como mostram as estrofes a seguir:

**Desde o tempo de menino
Que aprendi com a minha avó**

Numa festa de terreiro
Dançar esse carimbó

Esse carimbó
Que há muito tempo surgiu
Hoje ele é patrimônio
Cultural do meu Brasil

Verequete que falou
Aonde nasceu carimbó
No tempo da escravidão
Na Ilha do Marajó
(CARIMBÓ PATRIMÔNIO NACIONAL, 2022, grifos nossos)

Nessa letra, o compositor e intérprete marca o que o carimbó representa na sua experiência, mais ainda, usa o fato de o carimbó ter sido reconhecido como patrimônio cultural para reforçar o discurso da sua origem e de que o carimbó é um elemento da identidade deixada pelos povos africanos que foram trazidos ao arquipélago do Marajó como escravos. Nesse sentido, a música como linguagem conecta o sentido do carimbó com o símbolo da herança dos antepassados, levando assim, à reflexão sobre uma das abordagens de linguagem e representação de Stuart Hall (2016).

A música Patrimônio Cultural (2022), de acordo com a classificação descrita por Vanda Freire (2010), contribui para a continuidade e estabilidade da cultura, ao passo em que utiliza a letra pra fazer o resgate histórico da origem do carimbó, ritmo que coloca em circulação os saberes que são repassados de geração para geração.

Nos três discos lançados pelo Mestre Damasceno é comum encontrar signos ligados ao modo de vida tradicional, onde o homem planta e retira da natureza o seu meio de subsistência, como o caso dos pescadores e extrativistas, como podemos observar em “Vou tarrafejar”:

Eu vou aproveitar a maré
E vou de madrugada
Vou pegar minha tarrafa

E vou tarrafeiar tainha

[...]

De noite eu pego tainha

De dia pego siri

Eu vou andar pela praia

Pro lado do tapari.

(VOU TARRAFEAR, 2023, grifos nossos)

Os significantes e significados próprios do vocabulário dos pescadores trazem a descrição de uma parte do cotidiano de quem exerce essa atividade e dos elementos e condições necessárias para realizar tal prática.

Os mitos e lendas também figuram nas composições do Mestre reforçando as características próprias do imaginário amazônico e marajoara, como na letra da música Cobra Grande (2022), que traz para o público o discurso presente nas falas de pescadores que se depararam com uma imensa cobra no meio do rio, ou das histórias que relatam a transformação de animal (boto) em humano.

A cobra grande me abordou

Na Ilha do Marajó

Dormindo no meio do rio

Na terra do carimbó

Eu disse cuidado

Cuidado, mano, cuidado

Não ronca no meio do rio

Senão fica hipnotizado

Subindo de rio acima

Andando no espaço vazio

Eu vi uma luz no escuro

Correndo no meio do rio

Lá eu conheci

A bota que vira mulher

O boto que vira homem

Vem pra festa namorar

Só no seu perfume
Lhe deixa hipnotizado
Vai chegando pro seu lado
Pra querer lhe conquistar (COBRA GRANDE, 2022)

Nesses versos o compositor discorre sobre os contos populares da cobra grande que assustam os pescadores no rio Paracauari, rio que fica entre Soure e Salvaterra. Entre a população há relatos de pescadores que se depararam com a cobra grande, geralmente atraída pelo ronco do pescador, que cansado acabou caindo no sono. Há também a lenda do boto que se transforma em homem para conquistar as mulheres. Essas lendas são muito populares na região Amazônica.

Foucault apud Hall (2016) faz uma relação entre representação e discurso como a relação de poder que o discurso carrega para influenciar a opinião do outro. Em alguns momentos o Mestre Damasceno faz uso da sua arte para levar à reflexão sobre algum assunto relevante, como a mudança da paisagem e a perda da biodiversidade pela exploração inconsequente da natureza. Este é o caso da música “Saudade do passado”:

Ai, que saudade me dá
Ai, que saudade me dá
Do tempo passado que não vai voltar
Ai, que saudade me dá
Ai, que saudade me dá
Da antiga Salvaterra como é bom lembrar

As pedras tiradas da praia
As dunas de areia acabando
As matas se destruíram
Os barrancos desabando
Cadê a fartura de peixe
E nossas canoas de vela
Que passeavam no oceano
Que nem borboleta amarela

As pedras tiradas da praia
Aonde eu pegava siri

O curralzinho da beira
E as matas do bacuri
O pulsão do capinzal
Aonde eu peguei camarão

O lago que nós pescava
Tá chegando à condenação. (SAUDADE DO PASSADO, 2022)

Em Salvaterra é comum a prática da retirada de areia e pedra das praias por carroceiros para comercialização. Na música, o compositor aponta que essa prática transformou o cenário natural, inclusive sinaliza que elementos da paisagem estão sujeitos ao desaparecimento. Ou seja, a letra de “Saudade do passado” nos direciona para a reflexão sobre os problemas ambientais, decorrentes da ação antrópica sobre a natureza, na cidade de Salvaterra-PA.

Em suma, as letras das músicas de Seu Damasceno estão sempre se relacionando à cultura tradicional, seja por meio da utilização de signos comuns de um grupo social, ou seja, por representar a cultura por meio da fala e discurso individual do artista.

Considerações Finais

Ao fazer a relação entre os elementos da Teoria da Linguagem e as letras das músicas do Mestre Damasceno, traçamos um panorama de como o artista utiliza a sua arte, no caso, a música para divulgar reforçar a identidade cultural do seu grupo social. Como consequência percebemos que nesse movimento ele chama à atenção para problemas ambientais e costumes locais, ao mesmo tempo em que por meio da cultura tradicional, influencia o comportamento dos ouvintes para valorização da cultura e dos elementos da natureza.

Diante disso, este trabalho teve como objetivo descrever a relação de representação da cultura nas músicas do mestre Damasceno. Para isso, optou-se por identificar os signos da

cultura nas letras das músicas do Mestre Damasceno e interpretar de que forma é elaborado o discurso da representação da cultura nessas músicas. Observaram-se muitos elementos que possibilitam a materialização da linguagem nas músicas do Mestre.

Primeiro, pode-se constatar que as letras trabalham com signos que carregam significantes e significados que só fazem sentido para os que compartilham desse contexto social. Além disso, as músicas usam signos presentes no vocabulário e cotidiano dos salvaterrenses para representar a importância da cultura tradicional e também reforçar e dar continuidade dessa cultura para outras gerações.

No que diz respeito ao discurso presente nas composições, identifica-se que em algumas letras o mestre tenta convencer o ouvinte sobre a importância de preservar a natureza e compartilhar o orgulho da identidade cultural.

Referências

BLACKING, J. Música, cultura e experiência. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 16, n. 16, p. 201-218, 2007. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v16i16p201-218. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50064>.

Acesso em: 06 out. 2023.

CARIMBÓ PATRIMÔNIO NACIONAL. Intérprete: Mestre Damasceno e Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Encontro D'Água. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2022. CD, faixa 4.

COBRA GRANDE. Intérprete: Mestre Damasceno e Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Encontro D'Água. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2022. CD, faixa 2.

FREIRE, Vanda Bellard. **Música e Sociedade: uma perspectiva histórica e uma reflexão aplicada ao ensino superior de Música**. 2.

ed. rev. e ampl. Florianópolis: Associação Brasileira de Educação Musical, 2010. 302 p.

HALL, STUART. **Cultura e Representação Editorial**: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, 2016 Páginas: 264 ISBN: 978-85-831-7048-8

KRISTEVA, Julia. **História da linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1969.

NUNES, Augusto César Miranda. **O palco da Cultura Marajoara: Identidades e Saberes em Mestre Damasceno**, 2013. f.159. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagem e Cultura), Universidade da Amazônia, Belém, 2013.

SAUDADE DO PASSADO. Intérprete: Mestre Damasceno e Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Encontro D'Água. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2022. CD, faixa 6.

TIA OLÁIA. Intérprete: Mestre Damasceno e Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Encontro D'Água. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2022. CD, faixa 11.

VOU TARRAFEAR. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Compositor: Damasceno Gregório dos Santos. In: Chegou meu boi. Intérprete: Mestre Damasceno e os Nativos Marajoara. Salvaterra-PA, 2023. CD, faixa 9.

A REPRESENTAÇÃO DA CERÂMICA MARAJOARA COMO RESISTÊNCIA NA ILHA DE MARAJÓ

COSTA, Priscila Braga da
VIEIRA, Norma Cristina

Resumo

Esse artigo tem como objetivo analisar e identificar bibliografias que abordem sobre a importância do fortalecimento da memória da ancestralidade da cerâmica marajoara que serve como apoio para as comunidades tradicionais. Em específico, os indígenas que criaram objetos definidos a priori como artesanato, outra ora, como obras de artes a partir da argila, matéria prima extraída dos recursos naturais encontrada facilmente nos campos marajoaras. Antigamente os ceramistas extraíram o recurso dos tesos que foram elaborados pela sociedade de ceramistas. Essa sociedade indígena criou os tesos como apoio de proteção para as aldeias, porque desse modo se salvavam durante as cheias, produzindo artefatos, vestimentas, com pinturas através da iconografia marajoara rica em grafismos. As produções das cerâmicas marajoaras resistem até os dias atuais, uma característica que evidencia essa forma de conhecimento das comunidades tradicionais é o saber e o saber-fazer, e esse saber fazendo, é uma marca dos povos originários que perpetuam a tradição oral que perpassa séculos, os ceramistas marajoaras podem responder através dos processos da produção de uma das obras de arte e quais técnicas foram mudadas de acordo com avanço da tecnologia e do tempo. A relevância desse trabalho se faz fundamental para fortalecer os laços da memória com a identidade de um povo, enaltecendo e preservando a sua cultura e subjetividade para mostrar de forma micro e macro, uma das inúmeras heranças estéticas promovidas pela ancestralidade dos saberes dos indígenas marajoaras.

Palavras-chave: Memória; Cerâmica marajoara; Ancestralidade; Saberes Tradicionais.

Introdução

A ilha de Marajó e suas microrregiões amazônicas, rica em biodiversidade - fauna e flora e também em diversidade cultural formada por muitos povos indígenas, quilombolas, pescadores ribeirinhos, entrelaça entre si as misturas de diversas culturas, seus conhecimentos e vivências, fomentando ao longo dos anos a legitimidade histórica das cerâmicas marajoaras, e como tal, reconhecida por especialistas da área pelos seus símbolos e significados.

Os grafismos das obras produzidas pelos povos aqui habitados correspondem a um conceito que Schaan (2008) chamou de direção, jornada, tornava-se um tipo de linguagem, podem-se dizer o elo de ligação da resistência de um povo que contribuiu de maneira, do como saber fazer, em consonância com a tradição da oralidade, passando e repassando para os seus povos técnicas de manuseio das argilas perfeitas na construção das cerâmicas marajoaras, visto que o processo da produção das obras e esses conhecimentos tradicionais se destacam ainda nas palavras da autora:

As sociedades de tradição oral possuem em geral uma relação muito particular com os outros seres da natureza, o que observamos na cerâmica, por exemplo, através da representação de animais (os zoomorfos) e humanos/animais (os antrozo-morfos). Essas não são representações meramente ilustrativas da fauna, mas possuem um sentido metafórico. Esses são animais ligados de maneira muito íntima com a história cultural do grupo social que os utiliza. Seria simplificar demais dizer que essas populações possuem uma concepção animista de mundo; de fato, a situação é bastante mais complexa (Schaan, 2007, p.100).

As cerâmicas marajoaras ganham destaque, também, por abranger a iconografia, estudo que compreende ao acervo de imagens, formatos representados em obras de arte, assim classificando e descrevendo-as como pinturas, estátuas, retratos e gravuras. De acordo com os achados históricos dos povos

ameríndios ao longo do tempo, descobriu-se que a mulher amazônica era, em grande medida, a responsável pela produção da cerâmica marajoara, e que é relevante destacar a sua contribuição ancestral para os marajoaras.

Sabe-se que no processo de fabricação da cerâmica marajoara tinha, segundo a literatura, a representação feminina predominante, por meio delas os rituais aconteciam, no momento da pré - queima e queima, para chegar no processo final que a peça de argila se transforma em uma escultura de cerâmica marajoara, as ceramistas faziam-se cumprir toda ritualística, no qual evidenciava-se a sua presença de destaque nesse processo.

Cerâmica marajoara: símbolo de resistência

Uma das principais formas de expressar a cultura criada pelo ser humano é a cerâmica, onde tem-se o contato manual com a terra úmida: o barro. A cerâmica indígena é um artefato de identidade cultural, concebendo uma parte da lembrança da etnia, e constituindo também de ser e viver o dia-a-dia da aldeia. O artesanato pode ser entendido como uma identidade de uma cultura local, já que, ao produzir suas peças, o artesão manifesta, por meio de um procedimento específico, o seu fazer, o seu conhecimento implícito, o qual foi adquirido das gerações passadas, expressividade original que marca sua tradição e territorialidade (CASTILHO, *et al.*, 2017).

Figura 1 – Artesanato Marajoara em múltiplos formatos. Soure, 2023.



Os saberes no manuseio das peças em argila perpassam de geração a geração, um símbolo de resistência para os ceramistas marajoaras. Schaan (2008) ressalta que a iconografia marajoara é muito abundante e não existiria lugar em seu trabalho para mensurar todas as suas numerosas expressões, e por este motivo escolheu a iconografia das urnas funerárias, das tangas e das estatuas de cerâmica. Mas existem muitos outros utensílios produzidos pelos índios marajoaras como as panelas que usavam para fazer comida, vasos largos e compridos para armazenar água, tigelas para coleta de frutas entre muitos outros objetos. A antropóloga relata em seus achados que a iconografia marajoara foi percebida pelos exploradores:

Quando os primeiros exploradores, homens da ciência do século XIX, escavaram os sítios arqueológicos na área dos campos da ilha de Marajó, depararam-se com verdadeiros cemitérios: eram grandes urnas funerárias que continham ossos e objetos cerâmicos e líticos diversos. Essas urnas se diferenciavam entre si pela exuberância da decoração. Havia urnas de estilos decorativos diferentes e havia urnas sem nenhum tipo de decoração (Schaan, 2007, p.107).

Na construção da cerâmica marajoara muitos fatores colaboram para ter um artefato de boa qualidade, que vai da argila selecionada, as pedras que extraem para retiradas de pigmentações. Por sua vez, elas lhe daram variedades de nuances de cores, fazendo, assim, o contraste harmonioso das obras. Passando pela parte da olaria até chegar ao cozimento, deixando a escultura descansar para começar o processo de pintar e de desenhar, fazendo grafismos de símbolos marajoaras a outros variados.

A cerâmica marajoara é um símbolo de resistência, principalmente para o fortalecimento da cultura material de seu povo, seus descendentes mantêm esse compromisso vivo de produzir esses artefatos históricos, entretanto, poucas são as pessoas que realmente valorizam as obras, e que têm várias utilidades para a sociedade, seja para fazer comida ou mesmo usar como vestimenta, caso das tangas femininas das mulheres indígenas. A importância da cerâmica marajoara é uma forma de preservar o passado dos indígenas que viviam aqui. Assim como afirma Sarlo (2007).

O passado é sempre conflituoso. A ele se referem, em concorrência, a memória e a história, porque nem sempre a história consegue acreditar na memória, e a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em um centro os direitos das lembranças (direitos de vida, de justiça, de subjetividade). Pensar que poderia existir um entendimento fácil entre essas perspectivas sobre o passado é um desejo ou um lugar-comum (Sarlo, 2007, p.09).

Para os ceramistas que perpetuam as técnicas das produções não é apenas um objeto de ornamentação de casa, ou um utensílio para uma determinada finalidade, mas é a resistência de mostrar que através das mãos sujas e habilidosas do ceramista, quando passa pelo processo de olaria, de criar a forma do objeto com a argila, na qual eles acreditam naquele momento estarem na chama de construir e se reconstruir o passado e o presente de forma intrínseca, e ao desenhar nos artefatos, (re)produzindo uma

linguagem iconográfica nos vasos, tangas, e tigelas entre outros objetos produzidos por eles, expressar ali em um vaso de cerâmica, como para quem entende a sua subjetividade de um povo e de um tempo.

Como percebe-se nas palavras de Lambrecht e Viana de Souza (2017, p.04): “A memória é de essencial importância nos museus e os objetos são importantes elementos da memória. Os museus, através da busca de recordações individuais e coletivas, têm a função de repensar e recriar memórias através da ressignificação da materialidade” A arte marajoara, por sua elegância e peculiaridade, deve ser analisada e reconhecida entre uma das mais originárias correntes estéticas da humanidade, é a identidade amazônica na forma de arte.

Fazendo uma ligação com os dias atuais, que visa sobre os conhecimentos dos povos amazônidas, é necessário enfatizar que muito se tem para investigar sobre os saberes dos marajoaras, entende-se que passos estão sendo dados de forma minuciosa, mas constante, para modificar essa realidade que não apenas os marajoaras enfrentam, mas todos os amazônidas perpassam, para ganhar seu espaço de reconhecimento e pertencimento. Como destaca Pizarro (2012) em sua obra sobre a ocupação simbólica na Amazônia:

O universo místico da oralidade das diversas etnias amazônicas sustenta um imaginário múltiplo, em geral bastante codificado. Nesse imaginário, o relato cosmológico é básico, como no restante das culturas: “Nas culturas etnográficas, o mito se apresenta como forma do conhecimento e do mundo por excelência, constituindo-se como o marco ao qual o homem remete a fim de encontrar as referências últimas do sentido de sua ação.” O mito explica a vida e oferece um marco de referência para as condutas individuais e coletivas. (Novati; Ruiz, 1984: 9 apud Pizarro, 2012, p. 224-225).

Seguindo os pensamentos da autora, a Amazônia se revolucionou a partir do marco no campo dos imaginários, que foi visto como a quebra de um paradigma, esse feito se transformou em uma grande mudança importante para os indígenas daquela

época, porque estavam começando a escrever e publicar os seus próprios textos, direcionando-os para um maior público, desta forma, não precisavam mais de intermediários, para legitimar por eles os seus conhecimentos, vivências e saberes, sendo assim, eram respeitadas as informações originais dos textos, produzidos pelos povos tradicionais, não havendo mais a necessidade do “intelectual” de legitimar as palavras dos indígenas, sem a precisão de ter, em grande medida, o escritor que os representem, interpretem, traduzam ou reivindiquem suas palavras.

É importante salientar que a memória, identidade, subjetividade de um povo pode ser ou não esquecida conforme os aspectos sociais, econômicos e culturais, que modificam com o tempo, principalmente dos dominantes para os dominados, mas que se possa traçar uma forma de compreender os valores culturais que cada comunidade tradicional tem na grande diversidade cultural do Brasil, fazendo assim ser persistente em olhar de dentro para fora, ou seja, de preservarmos a nossa cultura e depois de outros povos.

Muitos fatores contribuíram para conscientizar o despertar das comunidades tradicionais, especialmente dos indígenas, da sua significância para outras gerações, mas também que a descolonização dos povos amazônicos que sofreram com a perda por séculos da sua subjetividade, em detrimento de um sistema que menospreza os outros tipos de saberes, conhecimento e vivências, que os veja como indivíduos que sempre tiveram as mesmas capacidades intelectuais até os dias de hoje.

Sendo assim, termino esse pequeno ensaio com as palavras da indígena poeta Márcia Kambeba (2023):

Escrevo porque resisto
Canto em louvação
Canto porque existo
Menino presta atenção
O canto que tu escutas
Tem cultura, educação

Referências

- Beatriz (2007). Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Companhia das Letras Todo.
- CASTILHO, Maria Augusta et al. Artesanato e saberes locais no contexto do desenvolvimento local. *Interações* (Campo Grande), v. 18, p. 191-202, 2017.
- KAMBEBA, Márcia. Mulherio das letras indígenas. Belém, 08 de mar. 2023. Instagram: @márciakambeba. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/Cpdz7u7vVA1/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>>. Acesso em 30 mar, 2023.
- LAMBRECHT, Helen K. ; VIANA DE SOUZA, Daniel. M. . ALMA DOS OBJETOS POR INTERMÉDIO DA MEMÓRIA E DA BIOGRAFIA DO ACERVO. In: **IV Encontro de Pesquisas Históricas da PUCRS**, 2017, Porto Alegre. A historiografia para além do campo historiográfico: novos horizontes e perspectivas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.
- PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio: imaginário e modernização. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.
- SCHAAN, Denise Pahl. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. **Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 5, n. 1, p. 99-117, 2008.
- SCHAAN, Denise Pahl. A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara. **Porto Alegre**, 1996.

DISCURSO E REPRESENTAÇÕES NA PESCA ARTESANAL NO CONTEXTO DA AMAZÔNIA MARAJOARA.

GUEDES, Surama Abdon¹

VIEIRA, Norma Cristina²

Resumo

O trabalho tem por objetivo refletir a figura do pescador na Amazônia Marajoara como importante ator social por meio do discurso e da representação na cultura da pesca artesanal. Este estudo utilizou-se da pesquisa bibliográfica, dialogando e problematizando a pesca artesanal na Amazônia Marajoara a partir de autores/as como Fromkin e Rodman (1993), Diegues e Arruda (2001), Silva e Sousa (2017), Hall (2016), entre outros. Apresentaremos a região amazônica como um espaço que se configura por meio de um discurso construído ao longo do tempo. O pescador utiliza elementos linguísticos de forma peculiar, indicando uma abordagem para marcar sua identidade e lugar no mundo pesqueiro. A relação entre linguagem e cultura da pesca, na região amazônica marajoara, é fundamental para a compreensão das práticas pesqueiras locais.

Palavras chave: Discurso; Representação; Pesca artesanal; Amazônia.

Ditos primeiros

Na região da Amazônia Marajoara a linguagem utilizada pelos pescadores artesanais reflete não apenas os conhecimentos técnicos sobre os diferentes tipos de pescados e técnicas de pesca, mas também a profunda conexão destes com os saberes aquáticos, sazonais, morfológicos da região.

¹Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia-PPLSA, Campus Universitário de Soure-UFPA.

²Docente do Programa de Pós-graduação Linguagem e Saberes na Amazônia (PPLSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

A pesca na Amazônia está impregnada de tradições orais transmitidas de geração em geração, incluindo mitos, lendas e histórias sobre as águas e os seres que as habitam. Essas narrativas não apenas fornecem entretenimento, mas também desempenham um papel educativo, transmitindo valores, normas e conhecimentos práticos sobre a pesca, sobre os modos de vida e a preservação dos recursos naturais.

Para Diegues e Arruda (2001), o conhecimento tradicional é definido como o conjunto de saberes e saber fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração, o qual só será possível através da linguagem.

As muitas formas de comunicação entre o humano e o não humano na pesca artesanal atravessam a identidade e a vida cotidiana das comunidades locais, refletindo uma profunda conexão com o ambiente aquático, tradições ancestrais e valores culturais transmitidos ao longo do tempo. A linguagem é a ferramenta primordial utilizada pelos seres humanos para a construção cultural de um grupo social expressar ideias e concepções sobre o mundo.

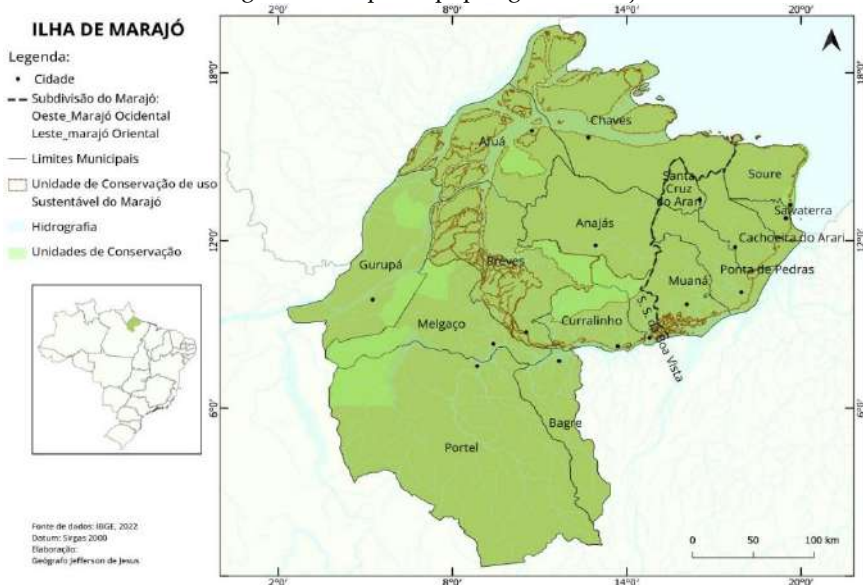
A região da Amazônia brasileira é composta por diversas sub-regiões distintas, dentre elas destaca-se o arquipélago do Marajó, formado por 16 municípios (figura 1), situado no norte do Pará a aproximadamente 82 km de Belém. O acesso a essa região dar-se-á por lanchas rápidas, barcos, balsas e voos particulares.

O Marajó dispõe de expressivos recursos naturais e grandes diversidades de fauna e flora. É o maior arquipélago flúvio-marítimo do mundo, bem como a maior Área de Proteção Ambiental de uso sustentável já instituída na costa norte do Brasil (CRUZ, 1999). Nele, existe uma rica mistura de povos e etnias, representados por indígenas e negros.

As comunidades ribeirinhas tradicionais do arquipélago do Marajó vivem principalmente do extrativismo de recursos naturais, da pesca artesanal de diferentes espécies de peixes, moluscos e crustáceos, da agricultura familiar e do artesanato.

A pesca artesanal no Marajó tem a família como unidade de produção, os saberes pesqueiros são repassados de geração a geração, através da linguagem oral e prática – linguagem apreendida com base na observação. Desde cedo as crianças já são envolvidas no universo da pesca e se constituem como pescadores e pescadoras, acompanhando seus pais e mães nas múltiplas atividades que compõem a pesca artesanal – pré-captura, captura e pós-captura.

Figura 1 – Mapa Arquipélago do Marajó



Fonte: Mapa construído por Jefferson de Jesus (2024), a pedido das autoras.

Este estudo tem como objetivo refletir a figura do pescador na Amazônia Marajoara como importante ator social por meio do discurso e da representação na cultura da pesca artesanal. Para tanto, utilizou-se da pesquisa bibliográfica, dialogando e problematizando a pesca artesanal na Amazônia Marajoara a partir de autores/as como Fromkin e Rodman (1993), Diegues e Arruda (2001), Silva e Sousa (2017), Hall (2016), Chartier (2003).

Discurso e a cultura da pesca artesanal

A espécie humana se constrói a partir da cultura. Geertz (1926) se refere a Weber, de forma muito contundente, quando diz que os seres humanos são "animais amarrados a uma teia de significados". A esta teia de significados e símbolos chamamos de cultura. Deste modo, ser humano e cultura, ao longo da história, caminham juntos e ambos se retroalimentam em uma relação de interdependência. A definição de cultura é complexa e tende a ter limites como qualquer tentativa de explicar conceitos em geral. Logo, entende-se que falamos em culturas e estas irão se ancorar em práticas determinadas por representações, conceitos largamente difundidos por Chartier (2003).

Indivíduos configuram suas práticas dentro dos esquemas construídos pela cultura. Escobar (2005) argumenta sobre o quão relevante se faz colocar em evidência as múltiplas lógicas locais no que tange à produção de culturas e identidades, assim como as práticas ecológicas e econômicas nas comunidades. A cultura perpassa pela construção de conhecimentos e os saberes coletivos das comunidades tradicionais que fazem parte deste processo.

Cada sociedade tem sua própria cultura, que inclui valores, crenças e tradições. Dentro de uma sociedade, existem subgrupos com culturas distintas (HALL, 2016). Essa diversidade enriquece a sociedade, mas também pode criar desafios de convivência. O diálogo e o respeito à diversidade cultural são fundamentais.

Segundo Silva (2009) a pesca artesanal, em seu contexto cultural, abrange as interações socioculturais e econômicas que se manifestam em diferentes lugares e épocas, tornando-se um objeto de estudo complexo e significativo. Sua relevância decorre da prática diária dos pescadores, que constroem sua experiência sociocultural e identidade por meio da tradição e cultura. A pesca, em sua dinâmica espacial e conexões, contribuem para a formação de uma imagem por meio de representações e significados específicos como uma atividade socioeconômica.

Na Amazônia marajoara, a cultura da pesca é uma parte essencial da identidade e tradição local. Os pescadores marajoaras praticam técnicas de pesca transmitidas ao longo das gerações, adaptadas ao ambiente amazônico. Além de ser uma atividade econômica, a pesca é central na preservação da cultura, na transmissão de conhecimentos ancestrais e na construção de significados simbólicos ligados ao ambiente aquático. A cultura da pesca na Amazônia marajoara reflete a interdependência entre seres humanos e ambiente natural, sendo essencial para a identidade e tradição local.

A necessidade de tradução cultural se torna evidente quando se tenta compreender e comunicar efetivamente sobre a pesca artesanal entre diferentes culturas. A linguagem, os símbolos e os significados associados à pesca artesanal precisam ser traduzidos e adaptados para que a compreensão mútua ocorra (SILVA, 2009).

Ao pensar na pesca artesanal percebe-se que o ambiente dos pescadores está em constante conexão, tanto em sua aparência física, quanto nas interações sociais. Portanto, a cultura dos pescadores artesanais é influenciada pela história vivida, pelos significados atribuídos e pelas representações que criam.

As múltiplas linguagens e cultura na atividade de pesca estão intrinsecamente ligadas, desempenham um papel importante nas comunidades que dependem da pesca, permitindo a transmissão de conhecimento, a preservação da identidade cultural e a adaptação às mudanças socioambientais.

Na percepção de Fromkin e Rodman (1993), o termo discurso refere-se a qualquer expressão que envolva o emissor e o receptor. Para os autores, o discurso é uma abordagem social na qual o indivíduo se posiciona com o objetivo de construir significado sobre si mesmo e sobre o mundo ao seu redor. Isso significa que o discurso não se limita apenas a comunicação verbal, mas abrange todas as formas de expressão, incluindo a linguagem corporal, a escrita e até mesmo as interações nas mídias sociais.

O discurso não é apenas uma forma de comunicação, mas também um meio pelo qual as pessoas constroem identidades e compartilham ideias, valores, perspectiva sobre a realidade.

Para Silva (2009) a relação entre a sociedade e a natureza é intrinsecamente cultural, uma vez que envolve práticas e tradições moldadas por sistemas de valores. O significado da pesca artesanal para a sociedade está diretamente ligado ao contexto histórico, político e social.

Compreender como os indivíduos constroem significados requer uma análise da complexa interação entre as sociedades na construção da cultura e a forma como a cultura molda as sociedades. Neste processo de interação entre cultura, sociedade e linguagem, os atores sociais desempenham um papel crucial em um jogo antropológico dinâmico e interacional, na qual simbolismos e representações são criados.

De acordo com Hall (2016), atribuímos significados às coisas pela maneira como as representamos. Representar é uma forma de dar sentido ao mundo, e sob essa perspectiva, os diferentes atores sociais, influenciados por diversas culturas, desenvolvem práticas culturais distintas em seus contextos específicos.

A representação de significados na pesca artesanal

Silva e Sousa (2017), afirmam que a língua não pode ser vista somente como um sistema formal isolado de significados socioculturais. Nessa reflexão, o pescador não apenas emerge como figura central, mas também como uma voz ativa com capacidade de criar e atribuir significados por meio da linguagem.

Percebemos que a linguagem emerge da necessidade humana de comunicação, organização e adaptação ao ambiente para garantir a sobrevivência. Ao longo do tempo, ela se desenvolve como meio de acesso ao mundo e ao pensamento, moldando a compreensão e a vivência da realidade para cada indivíduo.

Os métodos e utensílios da pesca, conhecidos como artes de pescar, englobam todos os meios que possibilitam a captura de

peixes, moluscos e crustáceos. Esses instrumentos ou técnicas de trabalho pesqueiro representam pontos de referências e estão carregados de significados – econômicos, culturais e artísticos – que, ao longo da história das comunidades pesqueiras, definem e caracterizam as áreas de pesca (SILVA, 2009).

Bakhtin (2010) ressalta a natureza multi, trans e interdisciplinar da linguagem, abrangendo diversos campos de estudo. Assim, reafirmamos a concepção de Saussure (2008) sobre a linguagem como possuindo um lado individual e um lado social, inseparáveis um do outro.

As comunidades pesqueiras têm características naturais específicas que tendem a gerar representações culturais distintas em cada região na qual a pesca é praticada, criando uma cartografia sociocultural rica em símbolos (SILVA, 2009).

Hall (2016) diz que a representação implica na construção de significados por meio da linguagem para nos comunicarmos de forma inteligível com outras pessoas. A linguagem pode utilizar símbolos para representar, apontar ou referenciar objetos, indivíduos, e acontecimentos no que é conhecido como mundo real.

Ainda para o autor, a representação refere-se ao processo pelo qual os membros de uma cultura utilizam a linguagem para criar significados que podem variar de uma cultura para outra. Portanto, a representação pode ser vista como o reconhecimento da existência de um grau de relativismo cultural, implicando certa falta de equivalência e a necessidade de tradução quando transitamos de um mundo conceitual de uma cultura para outra.

A pesca artesanal é um exemplo interessante de como a representação cultural se aplica na prática. Quando se analisa a pesca artesanal em diferentes culturas, percebe-se que as representações desse ofício variam significativamente. Em uma cultura costeira, a pesca artesanal pode ser vista como uma tradição ancestral, enraizada na identidade cultural e na relação profunda com o mar. As representações associadas a essa atividade podem envolver rituais, mitos e linguagem específica que transmitem significados profundos. (SILVA, 2009).

Ao comparar isso com a perspectiva de uma cultura mais distante do mar, as representações podem ser diferentes. Pode-se ver a pesca artesanal como uma simples atividade econômica, desprovida de elementos culturais profundos. Isso destaca como a representação varia de uma cultura para outra, mostrando o relativismo cultural. (SILVA, 2009).

Segundo Marin *et al* (2015), o sistema de pesca reconhecido no arquipélago do Marajó constitui conhecimentos tradicionais dinâmicos estabelecidos a partir dos territórios e áreas de pesca. Da ancestralidade indígena e quilombola, retém-se o conhecimento dos pescadores reais.

Ainda para essa autora, as práticas sociais tradicionais dos pescadores artesanais compõem um corpo de saberes transmitido desde um passado longínquo, perpetuando-se para os descendentes.

Diante desse cenário, podemos dizer que a linguagem, no contexto dos conhecimentos tradicionais de pesca no arquipélago do Marajó, desempenha um papel crucial na transmissão e preservação desses saberes ao longo do tempo. Ela não é apenas um meio de comunicação, mas também um veículo que carrega consigo a história, cultura e práticas específicas dos pescadores artesanais. Essa linguagem não é estática, mas dinâmica, adaptando-se e evoluindo de acordo com as mudanças das práticas de pesca e no ambiente em que são realizadas.

É plausível, portanto, reiterar a visão de Saussure (2008) sobre a natureza multifacetada da linguagem. O autor argumenta que a linguagem possui tanto aspectos individuais quanto sociais, sendo inconcebível separá-los.

A relação entre a linguagem e os conhecimentos tradicionais de pesca, também chamados de saberes locais, saberes tradicionais, são incorporados, expressos e transmitidos através de termos, expressões e narrativas específicas, enraizadas na experiência e na tradição oral dos pescadores. A linguagem serve como um meio de preservação da identidade cultural e da conexão com o ambiente natural, fornecendo não apenas

instruções práticas sobre pesca, mas também uma janela para a compreensão mais profunda da relação entre os pescadores e o ecossistema em que operam.

As linguagens, sempre no sentido plural e múltiplo, também desempenha um papel na preservação do conhecimento histórico, como evidenciado pelo uso do termo "pescadores reais" para descrever locais de pesca com significância histórica desde o período colonial brasileiro. Essa ligação entre linguagem, conhecimento tradicional e história demonstra como a linguagem é essencial não apenas para a comunicação cotidiana, mas também para a preservação e transmissão de conhecimentos culturais e históricos importantes, bem como para se perceber as mudanças ocorridas no espaço.

Ditos finais

Pode-se considerar que os discursos relacionados à cultura da pesca na Amazônia Marajoara refletem a relação dos pescadores com o ambiente ao seu redor, pois surgem a partir da sua percepção da realidade.

Ao viverem em determinadas localidades os pescadores são influenciados por elementos intrínsecos à sua realidade, e essas denominações se consolidam no meio social por meio da linguagem. Os discursos estão vinculados a aspectos culturais que refletem características da história e dos costumes locais. Comumente, a linguagem é motivada por aspectos culturais, como mitos, ritos e tradições relacionados à cultura da pesca.

A linguagem desempenha um papel fundamental na preservação e transmissão da cultura da pesca. Através das palavras, expressões e narrativas específicas usadas pelos pescadores e pescadoras. Importante ressaltar a linguagem como meio constituinte para a preservação e a compreensão da cultura da pesca.

Referências

- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo:2010
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural** – entre práticas e representações, Lisboa: DIFEL, 2003.
- CRUZ, Miguel Evangelista Miranda da. Soure: **Pérola do Arquipélago do Marajó**. Belém: M. E. M. Cruz, 1999.
- DA SILVA, Anelino Francisco. **Pesca Artesanal**: Seu significado cultural. Ateliê Geográfico. Revista Eletrônica, UFG-IESA, ISSN:2009.
- DIEGUES, Antônio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. São Paulo: Ministério do Meio Ambiente, USP, 2001, 176p.
- ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.63-79
- FROMKIN Victoria e RODMAN, Robert. **O que é a Linguagem?** In: Introdução à Linguagem. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.
- GEERTZ, Clifford, 1926 - **A interpretação das culturas** / Clifford Geertz. - 1.ed., IS. reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação** Editorial: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, 2016 Páginas: 264 ISBN: 978-85-831-7048-8.
- MARIN, Rosa Acevedo; TELES ,Eliana; CARDOSO, Maria do Socorro; SANTOS, Daiana Brito. **Povos Tradicionais no arquipélago do Marajó e Política de Ordenamento Territorial e Ambiental**. Rio de Janeiro: 2015.
- SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- SILVA, P. C. G., & de SOUSA, Antônio Paulino: **Língua e sociedade**: influências mútuas no processo de construção sociocultural. Educação e Emancipação (UFMA): 2017 v. 10.

RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO E TERRITORIALIDADE DE PESCADORES NO QUILOMBO DE MANGUEIRAS NA AMAZÔNIA MARAJOARA

FIGUEIREDO, Aézio dos Santos
OLIVEIRA, Marcelo do Vale

Resumo

Este trabalho busca compreender de que modo a comunidade pescadora e extrativista quilombola de Mangueiras, Salvaterra-PA, se reconhece e se relaciona em seu território no contexto do processo formal de reconhecimento como remanescente de quilombo na Amazônia Marajoara. Essa comunidade é habitada em áreas de manguezais, campos, florestas de terra firme, várzeas e rios da baía do Marajó. Na memória coletiva local, a comunidade quilombola de Mangueiras é considerada o primeiro quilombo do município de Salvaterra, dado que é ressaltado pela oralidade e memória local. Os resultados parciais deste estudo revelaram as implicações sobre territorialidade e território e apoiados no processo colonial e de racialização na formação sócio histórica da identidade remanescente quilombola de Mangueiras, como resultado da classificação social de subalternização na modernidade/colonialidade. Desse modo, a territorialidade pode ser interpretada como a conduta territorial dos grupos sociais, como uma força que emerge de processos históricos, sociais e políticos – uma multiplicidade de expressões socioculturais, a relação particular do grupo com o seu território. O território compõe uma tríade relacional território-territorialidade-territorialização, de recuperar a dimensão material e dar à devida importância a dimensão simbólica sem sobreposições ou de caráter dualista.

Palavras-chaves: Identidade, quilombo, territorialidade, território.

Introdução

Este artigo busca compreender de que modo a comunidade pescadora quilombola de Mangueiras, Salvaterra-PA se reconhece e se relaciona em seu território no contexto do processo formal de reconhecimento como remanescente de quilombo na Amazônia Marajoara. Assim, inicialmente, pensar sobre identidade em Stuart Hall (2006), é refletir sobre as concepções de formação identitária de um povo e/ou comunidade ancestral em uma sociedade moderna que possui em sua gênese diferenças de mudanças estruturais e que está transformando o seu modo de vida, isto também, está fragmentando o processo cultural de classe, gênero, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando as identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados na mesma sociedade.

Segundo Stuart Hall (2006), as identidades nacionais, das quais fazemos parte, não estão impressas em nosso gene, mas se constituem a partir das culturas nacionais. Assim, as identidades nacionais são formadas e transformadas no interior pelas representações de uma dada cultura nacional. Neste sentido, o autor afirma que a nação é uma comunidade simbólica e produz um sistema de representação cultural, fazendo com que as pessoas participem da ideia de nação e de pertencimento àquele local, criando um sentimento de identidade e lealdade. É importante enfatizar que as pessoas fazem parte de grupos sociais que compartilham histórias e memórias coletivas, estando, dessa forma, unidas por um passado comum, com a mesma língua, costumes, saberes culturais dentre outros, e tudo isto faz com que tais pessoas se identifiquem e se afirmem umas às outras, formando, assim, seus grupos e/ou comunidades.

Neste contexto, buscamos compreender, através deste recorte em Stuart Hall (2000), quando ele conceitua que atualmente, a identidade está sendo bastante discutida pelas teorias sociais, as

quais procuram demonstrar, que as velhas identidades, são responsáveis pela estabilidade do mundo social e que estão entrando em declínio e sendo substituídas pelas novas identidades, caracterizadas, entre outras coisas, pela fragmentação do indivíduo moderno. Para o autor, este aspecto tem promovido grandes mudanças estruturais nas sociedades. Conforme Stuart Hall (2006),

“a assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2006, p. 7).

Neste sentido, o autor aprofunda este debate sobre as mudanças no processo identitário na sociedade moderna e que essas transformações influenciam no seu contexto social dos indivíduos. Para Stuart Hall (2000), o que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. Diante deste contexto, vamos nos debruçar para compreender e analisar o processo cultural de reconhecimento identitário de pescadores e extrativistas de Mangueiras como remanescentes de quilombola.

Segundo os dados Brasil (2007), a Comunidade Quilombola de Mangueiras possui uma distância de 28 km da sede do município de Salvaterra/PA. O quilombo recebeu este nome em homenagem à própria comunidade que, segundo os moradores mais antigos, possuía muitas árvores de mangueiras. A comunidade é habitada em áreas de manguezais, campos, florestas de terra firme, várzeas e rios da baía do Marajó. Na

memória coletiva local, a comunidade quilombola de Mangueira é considerada o primeiro quilombo do município de Salvaterra, dado que é ressaltado pela oralidade e memória local. Este recorte contribui para compreendermos o contexto sóciohistórico da comunidade de Mangueiras, as lembranças históricas, as narrativas de pescadores e extrativistas quilombolas, o modo de vida, a relação com o lugar, as territorialidades, os costumes, a religiosidade e de que forma isso interfere no processo de reconhecimento identitário dos quilombolas.

Para Paul Ricoeur (2007), a memória como propriedade de armazenar e atualizar informações proporciona à história narrar as ações humanas, tanto do presente, quanto do passado mais longínquo. A história, então surge como filha da memória. Nesta perspectiva, o autor busca explicar como a memória e a história se relacionam, memória e história, portanto, desde o início das origens estão intimamente relacionadas.

Ao tomar como base contribuições de pensadores como Paul Ricoeur, e analisando o objeto desta pesquisa, observamos que este estudo delineia alguns desdobramentos sobre o reconhecimento identitário e territorialidade de comunidades ancestrais e/ou remanescentes de quilombola no Brasil, especificamente na Amazônia Marajoara. Esse desdobramento, ainda é pouco discutido no meio acadêmico, acreditamos que uma das premissas seja pela carência de literaturas nos repositórios acadêmicos, cultural, patrimonial e em acervos municipal e estadual.

A partir dos levantamentos bibliográficos, evidencia-se a necessidade de debates sobre o estudo de territórios tradicionais no município de Salvaterra/PA, em particular a de Mangueiras, comunidade negra rural remanescente de quilombo, certificada pela Fundação Palmares no ano de 2007. De acordo com o mapeamento de pesquisa, verificou-se que a comunidade de Mangueiras não apresenta muitas pesquisas em repositórios acadêmicos, tanto municipal quanto estadual. Ademais, essa relação expõe a necessidade de investigar sobre o reconhecimento

identitário e territorialidade no quilombo de Mangueiras, o qual busque compreender o reconhecimento de pescadores e extrativistas quilombolas na Amazônia Marajoara, no município de Salvaterra/PA.

Assim, para a problematização dessa realidade e alcance do objetivo, metodologicamente trabalhamos com procedimento qualitativo (MINAYO, 2009). As etapas metodológicas foram: levantamento de dados, análise documental, pesquisa de campo subdividida em observação direta (MINAYO, 2009) e entrevistas semiestruturadas (CHIZZOTTI, 2008), e análise de dados. Os interlocutores da pesquisa foram indivíduos auto reconhecidos como quilombolas da comunidade Mangueiras, no Marajó, Amazônia.

Sabemos que a realidade das comunidades quilombolas espalhadas por todo o Brasil é marcada, ainda, por muitos conflitos fundiários, discriminação, dificuldades socioeconômicas, luta por reconhecimento e principalmente pela legalização de terras através de titulação oficial expedida pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, que é um dos órgãos competentes pela expedição de documentos, esse processo moroso e sofrido dado à complexidade que envolve a questão agrária no país.

Nesse contexto, de acordo com a Fundação Cultural Palmares (FCP), existem no Brasil 3.524 comunidades identificadas e 2.408 comunidades certificadas, 549 identificadas e que não solicitaram emissão de certidão de autodefinição. No INCRA, existem atualmente 1.281 processos abertos para titulação de terras, e 154 títulos emitidos de propriedade das terras, isto é, que tiveram a regularização fundiária através de diversos órgãos como INCRA e outros institutos da terra de alguns estados brasileiros. O maior número de comunidades certificadas encontra-se, nessa ordem, nos estados da Bahia, Maranhão, Minas Gerais, Pará e Pernambuco.

Caracterização da Comunidade Quilombola de Mangueiras

A Comunidade Quilombola de Mangueiras, está situada no município de Salvaterra, na Ilha de Marajó, no Estado do Pará ("00° 45' 12" S 48° 31' 00" W). O quilombo de Mangueiras fica a 28 km da sede do município. A comunidade quilombola pertence à mesorregião de Marajó e à microrregião do Arari, a qual também é conhecida como região dos Campos. A Ilha de Marajó é considerada a maior ilha fluviomarítima do mundo, sendo formada por quase 2.500 ilhas, totalizando uma extensão de aproximadamente 50 mil km². O território marajoara possui atualmente 17 municípios por conta do recém integrado município de Oeiras do Pará e é dividido em Marajó Ocidental e Oriental, sendo Soure e Salvaterra os mais populares e mais próximos da capital do Pará, Belém (BRASIL, 2007).

A população marajoara está espalhada pelos campos, rios, florestas e cidades que são organizadas pelo território em comunidades ribeirinhas, assentamentos, agroextrativistas e territórios quilombolas. Ressalta-se que o maior número da população reside nos territórios rurais e a minoria nos centros urbanos do Arquipélago. A economia do Marajó é baseada na agricultura, pecuária, pesca e no extrativismo, tendo no açaí uma das principais atividades econômicas da região.

A geografia da Comunidade Quilombola de Mangueiras é formada por áreas de manguezais, campos, florestas de terra firme, várzeas e rios da baía do Marajó. O principal rio que circunda toda a comunidade é chamado de Rio Paracauari, também conhecido como Rio Mangueiras. É um ecossistema que possui um tipo de floresta e campos inundados em algumas áreas, e também predomina a formação de pequenas ilhas, onde geralmente os moradores caçam, pescam e desenvolvem a extração de frutas regionais, como açaí, bacuri, dentre outras espécies.

A vegetação é caracterizada pelo paisagismo dos campos e florestas, as margens dos rios encontram-se os açazeiros,

tucumanzeiros, coqueiros e inajazeiros, mas, sobretudo, ela é formada pelos manguezais. O mangal, então, é formado por uma vegetação densa, alagada e pode ser observado nas duas margens do rio Mangueiras. Em meio a esta paisagem também se encontra uma floresta mais firme, na qual as inundações não são tão fortes e esses locais servem, geralmente, de acampamento aos pescadores e extrativistas quilombolas, onde montam suas barracas, descansam e fazem sua alimentação.

Segundo os relatos de moradores mais antigos da comunidade quilombola de Mangueiras, as habitações sempre foram construídas às margens da vegetação, desde o povoamento e formação socioespacial da comunidade. Segundo eles, o que facilita a visão de quem está chegando como visitante à comunidade.

Figura 1 – Comunidade Quilombola de Mangueiras – Salvaterra-PA.



Fonte: Joselda Barbosa (2023).

Logo no início do processo de formação do quilombo, as habitações eram construídas no modelo de palafitas, de madeira e assoalhos, com cercados de madeira, independentemente se elas fossem construídas em terrenos alagados ou não, era uma forma

de estarem protegidos em períodos de invernos intensos. Na atualidade, a maioria das habitações são de alvenarias e construídas em áreas de terra firme.

Figura 2 - Habitações da Comunidade Quilombola de Mangueiras.



Fonte: Joselda Barbosa (2023).

Alguns moradores da comunidade quilombola de Mangueiras, destacam que as casas já foram construídas uma mais distante que a outra, porém as famílias foram crescendo e o número de casas também. Neste contexto, os filhos e netos foram constituindo suas famílias aos arredores dos seus pais e avós, isso impulsionou o crescimento territorial da comunidade, contribuindo com as mudanças socioespaciais no território, e essas mudanças influenciaram nas características naturais e físicas da comunidade, principalmente depois da chegada da energia elétrica, como também a criação de ruas nas proximidades das casas. A abertura de ruas, segundo eles, é recente na comunidade, antes eram apenas as trilhas traçadas no meio dos campos.

Além disso, a comunidade quilombola Mangueiras, atualmente é formada por aproximadamente, 135 famílias e, conta com a infraestrutura de uma unidade de saúde, posto médico,

uma escola, ambas são geridas e mantidas pelo próprio governo do município de Salvaterra/PA. O quilombo conta ainda com uma sede da Associação de Moradores da comunidade, mantida pelos próprios membros.

No verão, é o período em que a gestão pública realiza a manutenção dos espaços públicos, isso acontece de acordo com as necessidades locais. Já no período do inverno, esse serviço fica sob os cuidados dos moradores da própria comunidade, devido às dificuldades de acesso por conta das más condições da principal via de acesso a comunidade.

Figura 3 – Escola e Posto de Saúde da Comunidade Quilombola de Mangueiras.



Fonte: Joselda Barbosa (2023).

Desse modo, observa-se que as estruturas dos prédios públicos, apresentam marcas que refletem as transformações que influenciaram nas características estruturais da comunidade de Mangueiras, principalmente, com a chegada da modernidade no território. Evidenciamos além da arquitetura do posto de saúde e da escola, marcas que demonstram elementos do processo tecnológicos em territórios rurais, como antenas de rádio, internet, entre outros. Segundo os relatos dos moradores mais antigos da

comunidade, não tinha posto de saúde, todo atendimento à população era feito de casa em casa. Assim como a escola, que na época era pequena e só atendia do Pré I a 4ª série do ensino fundamental.

Hoje, a instituição de ensino intitulada de Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Quilombola de Mangueiras, trabalha com as modalidades de ensino da educação infantil ao ensino fundamental de 9 anos e atualmente atende aproximadamente 130 estudantes, distribuídos da educação infantil ao fundamental. A escola de Mangueiras foi fundada em 1952, por Rodolfo Engelhard quando era prefeito do município de Soure/PA, e Salvaterra ainda era uma vila atrelada ao município.

Segundo a Sr.^a Andreia Santos, professora, quilombola e filha da própria comunidade, afirma que: “o terreno em que a escola foi construída foi doação da esposa de Rodolfo Engelhard, Creuza Alcântara. Que supostamente, eram donos de uma grande área de terra dentro do território que hoje pertence ao Quilombo de Mangueiras, já o terreno onde foi construído o posto de saúde, faz parte do território da comunidade.”

Analisando esses aspectos que permeiam o quilombo de Mangueiras, estão inseridas na vida dos moradores, a memorização de um determinado tempo e espaço que reflete a memória e a história de um povo que possui uma ancestralidade identitária no lugar em que vivem, lugar esse que estão enraizados o sentimento de pertencimento, que se dá através das suas relações com o território. Ao analisar tais aspectos culturais, observamos que está intrínseco nas raízes de grande parte dos moradores que vivem na comunidade, o uso de conhecimentos, saberes e linguagens que são repassados de geração a geração.

Segundo Stuart Hall (2016), “a linguagem é um dos 'meios' através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura” (2016, p. 18). Com ênfase nesta abordagem de Stuart Hall, observa-se os meios culturais pelos quais são utilizados e transmitir seus saberes tradicionais através da oralidade, além disso, essa tradição é uma das formas de

reafirmação da identidade cultural desta comunidade, que influencia nas suas maneiras de existir em meio a vários processos identificatórios.

Desse modo, a representação através da linguagem é central para os processos pelos quais é produzido o significado das coisas. Para Stuart Hall (1997), é através do uso que fazemos das coisas, o que dizemos, pensamos e sentimos – como representamos – que damos significado. Logo, todos esses saberes transmitidos pelos quilombolas de Mangueiras são dotados de sentidos, sentimentos, pensamentos, em virtude disso, atribuímos significados a tudo aquilo que permeia as nossas práticas de vida.

Portanto, ao evidenciar este diálogo a respeito da linguagem, da identidade e da memória, para refletir sobre as experiências e histórias de pescadores mais antigos da comunidade quilombola de Mangueiras, em que seus ensinamentos são repassados de geração a geração sem perder o notório saber de cada um. Esses ensinamentos são repassados e transmitidos através da oralidade, considerando o seu convívio social, cultural e educacional. Desta forma, as futuras gerações vão encontrar um arcabouço de conhecimentos e informações que não se perderam ao longo do tempo e espaço, e nem caíram no esquecimento.

Coadunando com as ideias de Paul Ricoeur (2007), a identidade narrativa não é meramente descritiva, tem uma dimensão moral, de engajamento, de compromisso. O sujeito dessa identidade pode ser reconhecido no tempo, apesar das transformações. A identidade narrativa é categoria da ação e não da imaginação ou vontade. Identidade para o autor, é a identidade narrativa. Não há como compreender a identidade pessoal sem o auxílio da narração, pois o sujeito tem a possibilidade de construir sua própria narrativa.

Embora o autor enfatiza a possibilidade de o sujeito construir a sua própria narrativa sobre a sua identidade, porém necessita de uma compreensão mais detalhada sobre o seu contexto social e de pertencimento. Segundo Ricoeur (1985), dizer a identidade de um indivíduo é, dizer quem é o agente, o autor da ação. Responder à

pergunta quem? É narrar a história de uma vida, por conseguinte é a história narrada dessa vida que diz o quem da ação. A identidade narrativa é a história de uma vida narrada.

A Construção Identitária e Organização Social Quilombola de Mangueiras

Neste contexto, refletimos sobre as características identitárias de uma comunidade quilombola que a muito tempo viveu um processo de invisibilidade por conta do distanciamento dos grandes centros urbanos e/ou por falta de interesse de representantes que não buscavam por melhores condições de vida e de existência da própria comunidade Mangueiras. Para Santos (2007), pensar como um grupo social foi invisibilizado na cidade no decorrer da história demanda que seja vista a relação entre tempo e espaço urbano. Apesar que o autor enfatizar a invisibilidade em um contexto de espaço urbano, vale ressaltar que reflete intrinsecamente no espaço enquanto território ancestral, que viveu e vive um processo de luta por equidade, políticas públicas, por reconhecimento identitário, condições estruturais, físicas, hídricas e elétricas, para assim, viver dignamente.

Além disso, vemos outras desigualdades sociais que são comuns em diversas comunidades ancestrais no Brasil, no Pará e no Município de Salvaterra-PA. Porém, são territórios ricos em recursos naturais e tem sido afetados pelos mais diversos contextos desenvolvimentistas, despertando grande interesse de empresas estatais, privadas, transnacionais e municipais, que rebatem nos direitos territoriais garantidos pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais. Em contrapartida, a visibilidade sociopolítica dos afetados pelos impactos de vicinais no processo de autorreconhecimento com a certificação de comunidade remanescente de quilombo refletem na comunidade de Mangueiras novas perspectivas, transformações identitárias e

articulações políticas que ressignifiquem seu modo de vida e suas práticas no território.

Entretanto, trata-se de um território que predomina uma ancestralidade, relações de poder, identidade, territorialidades, cultura e sentimento de pertencimento do lugar em que vivem. Correlacionando com a comunidade em estudo, durante muito tempo vive questões que interferem no desenvolvimento social e econômico do seu território, estão as péssimas condições de acesso a comunidade, fortes chuvas durante o inverno, que tem dificultado ainda mais o deslocamento dos moradores. A importância das estradas vicinais se estende também para o setor econômico dessa comunidade, pois o acesso de toda a produção rural é realizado por essa via.

A principal dificuldade é motivada pelas más condições da vicinal, pois essa via faz a ligação de algumas comunidades quilombolas com os núcleos urbanos, como: Boa Vista, Siricari, Deus Ajude e Providência, permitindo assim o acesso a escolas, hospitais, comércios, lazer dentre outros. Entre tais motivos, a chegada do empreendedorismo de agricultura e pecuária, que vem provocando uma série de impactos ambientais e conflitos no território, afetando as territorialidades que se constituíram ao longo do tempo. No verão, por exemplo, o que dificulta também a vida dos moradores que vivem da pesca e do extrativismo, são as cercas, porteiras e o impedimento dos fazendeiros oriundos da comunidade, que impossibilitam o acesso aos lagos e igarapés que são formados pelas enchentes no período do inverno.

A construção da identidade quilombola e organização social de Mangueiras, iniciou na união das famílias que lutavam pela sobrevivência, isso impulsionou na formação da Associação Quilombola de Mangueiras, fundada em 2007. Associação Quilombola de Mangueiras é integrada por representantes da associação de familiares que vem lutando por uma política de proteção do seu território e melhorias de acesso, saneamento básico, hospital, escola, entre outros, que atingiu a comunidade

pelos impactos na vicinal e empreendedorismo comercial, comprometendo toda a parte de acesso à comunidade.

Esta caracterização tem foco no processo histórico da comunidade e das famílias que ao longo tempo foram criando as suas relações com o lugar, assim como, na formação de suas identidades e territorialidades de pescadores e extrativistas quilombolas de Mangueiras. Neste bojo, é importante destacar que nesses espaços criam-se organizações de existência, um modo de vida constituído pelas redes de parentescos e trocas materiais e simbólicas, de saberes culturais e religiosidades. Para Ferreira (2009), as chamadas “terras de preto” se desenvolvia sobre o uso comum do território, pelas atividades extrativistas e agricultura, pastoreio e pesca. Vemos que esse processo de uso comum do território é notório em diversas comunidades tradicionais e ancestrais, que compartilham os saberes tradicionais, crenças, etnias e práticas sociais no território em que vivem.

A territorialidade interpretada como a conduta territorial dos grupos sociais, como uma força que emerge de processos históricos, sociais e políticos – uma multiplicidade de expressões socioculturais, a relação particular do grupo com o seu território (LITTLE, 2002). E território como categoria espessa, mais que um espaço de recursos naturais e uma população demográfica. O território compõe uma tríade relacional território-territorialidade-territorialização, de recuperar a dimensão material e dar à devida importância a dimensão simbólica sem sobreposições ou de caráter dualista (PORTO-GONÇALVES, 2002). As conjunturas nas quais os recursos naturais e o modo de vida do território de Mangueiras são expropriados e violados, tem-se inicialmente uma conotação de aparente assimetria, contudo, as interferências impostas sobre suas relações e organização social no território se constitui novas práticas e vivências do grupo, em suas multiplicidades no modo de existir, sendo esta realidade que se pretende revelar e apontar nos próximos estudos.

Analizando tais aspectos da comunidade quilombola de Mangueiras, fica claro que há uma multiplicidade cultural que

reflete na constituição do processo formal de reconhecimento identitário de pescadores e extrativistas quilombolas de Mangueiras e a formação de sua territorialidade a partir da relação com o território. Neste sentido, LITTLE (2002), destaca:

Compreender as múltiplas relações com o território, “[...] a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (LITTLE, 2002, p. 3).

Neste sentido, enfatizamos que os membros da Associação Quilombola de Mangueiras estão em busca por novas territorialidades e que estejam para além do seu modo de vida e de existência, pois as interferências através do crescimento econômico, estão provocando uma série de inquietações entre os pescadores e extrativistas quilombolas de Mangueiras em decorrência das transformações no seu território, visto que, passaram a sofrer com as ocupações de onde extraem os recursos para a sua sobrevivência. Além disso, é nesses lugares que as territorialidades se constituem e formam as relações identitárias entre os sujeitos e a natureza.

Além disso, vemos o quanto a comunidade vem sendo afetada com a inserção dos pequenos e grandes empreendimentos de plantações de mandioca, pescado, captura do caranguejo, criação bubalina que está em constante disputa territorial com os fazendeiros aos arredores da comunidade quilombola de Mangueiras. Um dos maiores impactos é a utilização de agrotóxicos nas plantações e a derrubada de árvores para a criação de pastagem. Esses fatores, vem trazendo prejuízos para os moradores da comunidade que sobrevivem da pesca e do extrativismo animal e vegetal, pois, essas ações vêm influenciando no nível das águas do Rio Mangueiras, afetando a vida dos pescadores locais.

Ao analisar tais aspectos das interfaces da comunidade, denota-se que essa problemática de que o empreendedor possui um papel inovar e sua característica principal é a percepção de

possíveis melhorias e de novas oportunidades, esse discurso vem se instaurando em várias dimensões no entorno da comunidade quilombola de Mangueiras, influenciando diretamente no processo identitário e de pertencimento.

É importante destacar que a comunidade quilombola de Mangueiras está localizada nas proximidades do rio. Logo, sobrevivem da pesca, assim como da agricultura e do extrativismo. Portanto, os familiares dos pescadores e extrativistas quilombolas vivem dessas atividades econômicas e delas sai o seu principal sustento. A maioria das atividades pesqueiras desta comunidade é para sua sobrevivência e/ou para o próprio comércio local.

Considerações finais

Tendo em vista os aspectos apresentados neste estudo, foi possível compreender de que modo a comunidade pescadora e extrativista quilombola de Mangueiras, Salvaterra-PA, se reconhece e se relaciona em seu território no contexto do processo formal de reconhecimento como remanescente de quilombola na Amazônia Marajoara. Diante disso, evidenciou-se as percepções dos membros da Associação Quilombola em relação ao reconhecimento identitário e de que forma constituíram as territorialidades da comunidade pescadora remanescente de quilombola.

Além disso, é importante ressaltar que estamos diante de uma comunidade quilombola que pressupõe de uma identidade que está em constante discussões a respeito das lutas por reconhecimento e que seus territórios estejam garantidos, reconhecidos pelos órgãos competentes. Por isso, buscam desempenhar uma ação coletiva pelos seus direitos de permanência no território.

Conseqüentemente, foi através da união entre as famílias da comunidade quilombola de Mangueiras que fortaleceram suas conquistas de reconhecimento identitário e suas relações com o território. Foram maneiras de pensar sobre o território de forma

coletiva, principalmente daqueles que se reconhecem a partir dos valores, das lutas, conquistas e anseios pelo lugar em que vivem.

Referências

- BRASIL. 2007. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)**, Decreto Presidencial Nº 6.040-2007 de 07 de fevereiro de 2007.
- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 2008.
- FERREIRA, S.R.B. **Os donos do lugar: a territorialidade quilombo do Sapê do Norte – ES**. Tese. 2009. (Programa Instituto de Geociências da Universidade Federal Fluminense) – Universidade Federal Fluminense – UFF. Niterói.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Editorial: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, 2016 Páginas: 264 ISBN: 978-85-831-7048-8.
- LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia, n. 322, Brasília, Unb, 2002.
- MINAYO, M.C.S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Da Geografia às Geo-grafias: um Mundo em busca de novas territorialidades. In: **La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2002.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento** Tradução Alain François et. al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- SANTOS, Josiclei de Souza. **Identidade e erotismo em Batuque, de Bruno de Menezes**. 2007. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2007. Curso de Mestrado em Letras, Belém, 2007.

EDUCAÇÃO E CULTURA: LINGUAGENS E REPRESENTAÇÕES MARAJOARAS NO ESPAÇO ESCOLAR

EGOT, Rosália P¹.
MERINO, Ximena Antônia D.
SARAIVA, Luis Junior Costa

Resumo

O presente estudo tem como objetivo de analisar as representações presentes nas escolas sobre os significados da cultura marajoara nas ações humanas. As práticas inovadoras que se constroem na linguagem, possibilitam evidenciar aspectos de expressão, comunicação e produção de conhecimentos numa relação identitária. A metodologia adotada neste estudo é qualitativa-antropológica, através do uso da abordagem etnográfica. Deste modo, foi realizado um diálogo com Hall (2003), Kristeva (1969), Saussure (2006), Fiorin(2000), Bakhtin (1997), Geertz (1989), Freire (1992),entre outros, que discutem essa temática e, nas abordagens conceituais que foram discutidas na vida acadêmica. Neste sentido, implica em um mergulho crítico e reflexivo sobre a valorização que deve ser dada as múltiplas culturas, com o objetivo de perceber e conceber outras formas de saberes, contribuindo para a pluralidade e rompimento dos padrões eurocêntricos. É um redefinir de teias, abrindo lugar para a cultura marajoara, que durante séculos esteve amarrada, e que hoje busca um emergir frente as relações de poder dominante, criando-se linhas de pensamentos que demonstrem conexões entre conceitos, linguagens e representações que expressam identidades, memórias, culturas de uma ancestralidade.

Palavras-chave: Educação; Cultura; Decolonialidade; Saberes.

Introdução

O presente trabalho enfatiza a importante relação entre a educação e cultura marajoara, das linguagens e representações no espaço escolar. São pontos incisivos que buscam demonstrar

como esta relação pode influenciar e romper com os padrões da Herança Colonial abordando outras formas de conhecimentos que não sejam apenas os canônicos no padrão eurocêntrico, mas reconhecendo outros sujeitos como parte importante da memória e da cultura. Nesse sentido, é necessário inserir no ensino os saberes culturais com o respeito e reconhecimento da História e da Cultura afro-brasileira na visibilidade de uma diversidade étnico-racial.

Neste sentido, a linguagem é prática importante nesse processo de educação e cultura, pois, ela é “objeto de estudo de diversas formas do conhecimento como a filosofia, sociologia, história, semiótica, psicologia, epistemologia, linguística, antropologia, etc. (BRASIL,1999, p.05). Ela é repleta por um intenso e misto campo dos saberes, e está para além da escrita e fala, se mistura à um conjunto de códigos.

É neste aspecto que a linguagem tangencia as representações culturais, pois, prioriza as interações do sujeito com o meio, promovendo aos seres humanos a expressão dos sentidos, a construção das suas ideologias, o que faz da linguagem um produto cultural e histórico capaz de demonstrar os valores de povos ancestrais que foram sendo esquecidos ao longo do tempo.

O Marajó é um arquipélago brasileiro localizado no Estado do Pará, localizado na foz do Rio Amazonas, constituída por uma grande área fluviomarítima de 40.100km, sendo a maior ilha do Brasil e a maior ilha fluviométrica do Mundo. Nela existem uma grande mistura de povos e etnias, representados por indígenas e negros que fazem parte de comunidades quilombolas. Essas localidades vivem do extrativismo, da pesca, da agricultura familiar, do artesanato, tirando destas formas de trabalho seu próprio sustento.

Deste modo, falar do Marajó é sobrevoar uma cartografia de saberes para além dos mares e dos campos, no sentido de perceber diferentes crenças, vivências, costumes que se entrelaçam e se configuram em múltiplas linguagens, provocando um redimensionamento de suas culturas nos estudos culturais

contemporâneos, trazendo esses elementos para um movimento de interculturalidade. Para Paes Loureiro (2001, p. 39) o que reforça a potencialidade da cultura amazônica é “o conceito de cultura cabocla, portanto, pode ser entendida para além das limitações que a questão étnica poderia impor”.

Contudo é importante salientarmos que os valores culturais ultrapassam produções artísticas, envolvendo a relevância de uma construção histórica caracterizada por uma grande diversidade de formas representadas pelo sentido eclético de povos indígenas e negros quilombolas com suas memórias, saberes e identidades. Nesse sentido, ressaltamos que o termo “quilombola” vem da palavra “quilombo”, vistos como descendentes e remanescentes de comunidades que lutavam pela sua liberdade, sendo locais não apenas de reuniões, mas territórios de identidades, de representações culturais que fomentavam o século XVI e o ano de 1888 (quando houve a abolição da escravatura), no Brasil.

Por conseguinte, as culturas marajoaras são produções intelectuais, sociais, religiosas, artísticas que se acentuam cada vez mais no universo das diferentes interpretações. Isto proporciona diferentes linhas de pensamentos, linguagens que permitem conhecimentos, diálogos pertinentes entre educação e cultura nesse campo de produção cultural.

Na perspectiva de analisar toda a organização e representação do sujeito, partindo do princípio que todo o indivíduo tem e produz cultura. Assim, compreende-se que a linguagem é uma prática social que envolve produções de sentidos, com interações culturais e históricas. Entende-se, portanto, que não existe cultura sem a problematização dos saberes, e que a identidade do sujeito é construída, desenvolvido por meio da cultura. Desse modo, verifica-se como a linguagem é ponto crucial para o reconhecimento das liberdades de ser, pensar e conhecer as diferentes culturas, entre elas, as marajoaras.

Neste sentido, vimos que a cultura marajoara é representada por um conjunto de práticas, fundamentada por um espaço misto de trocas e reservas que transmitem simbologias alocadas em um

contexto social, econômico, político e cultural, observando as especificidades do sujeito nos processos de linguagem e representação. Para Soares (2002, p. 16) a cultura é um mergulho profundo em uma pluralidade de conhecimentos, crenças e costumes que se consolidam na expressividade do falar, sentir e produzir, e considerada “o principal produto da cultura, e é o principal instrumento para a sua transmissão”.

Geertz (1989, p. 14) aponta que cultura como um alicerce da existência humana, com suas produções de sentidos e significados, construídas pelos indivíduos em sociedade, fatos com diversas interpretações da realidade. Para ele, a cultura é composta por “teias de significados, cabendo a ciência não uma busca por leis e padronizações e, sim uma postura interpretativa desses significados”. Ou seja, falar de culturas, é descaracterizar a universalidade e, colocar em foco a interculturalidade fomentado pelo caráter interdisciplinar emergido por cada povo, ou cada sujeito.

Dentro da psicologia histórica e cultural, Bakhtin destaca que “[...] é a única maneira como poderia ser superada a incompatibilidade e a impermeabilidade recíproca perniciosa entre a cultura e a vida” (BAKHTIN, 1997, p. 8), onde essa única forma é a compreensão dos sentidos que valoriza a interação do eu com o outro, na figura do sujeito, sendo a cultura um exemplo no contexto histórico permeadas de vivências e saberes. Teixeira (1996) coaduna que “os sujeitos sócios históricos se constituem, pois, em suas experiências vividas no mundo, pelas quais se fazem a si mesmos e à história humana” (TEIXEIRA, 1996, p.183).

Diante disso, percebe-se que discutir culturas, a citar a marajoara é se entrelaçar em um valoroso estudo na versatilidade de uma educação interculturalizada que faz dos ambientes sociais e educativos, um espaço que reconheça, contribua e propague a pluralidade dos saberes afro-indígenas, utilizando a linguagem e representação como campos de vivificação das memórias e identidades desses povos. Desmistificando a ideia de superioridade de culturas, onde a decolonialidade vem esclarecer,

sistematizar e questionar toda essa supremacia de poder e subjugo imposto pelo europeu, proporcionando meios para se transformar a realidade. Deste modo, a educação e a cultura nos campos das linguagens e representações vem reconstruir o conjunto polissêmico dos sujeitos, dos objetos com o mundo.

Linguagem: Um lugar de culturas

A cultura é um campo multidisciplinar de conhecimentos, saberes intercalados que configuram espaços. São permeados por objetos, sujeitos que tomam significados a partir dos estudos culturais que mantém um conjunto de relações, sentidos e linguagens. Diversos olhares envolvem o universo da cultura, uma vez que não existe a cultura, e sim uma mistura de significados, com suas práticas, simbolismo e representatividade. Para Hall (1997), cultura “é modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (1997,2006, p.50).

Com relação a isso, percebe-se que toda e qualquer manifestação advinda do ser humano tem sua devida importância e a medida que o tempo vai passando toda essa configuração. Neste sentido, depreendemos que a cultura é interdisciplinar, que práticas, ações de um espaço, de um lugar tem sentidos e significados. Esse é um olhar identitário que reconhece os valores de um sujeito e suas subjetividades que se intercalam nas faces de uma identidade.

Nesse universo de discussão da cultura no envolvimento com as linguagens nos faz mergulhar em um leque de conceitos e análises que nos fazem olhar por trás das lentes com o propósito de conhecer/entender as culturas que ocupam geografias, ressignificando sua forma de pensar, quebrando os muros que ainda existem sobre elas.

Desta maneira, é importante pensar a linguagem como um lugar de cultura, como metodologia de estudo, a fim de entender

as condições da realidade, como subsídio para analisar como o outro pensa, fala, para que possamos nos aprofundar na subjetividade das culturas, descolonizando a ideia colonialista de que uma cultura é inferior a outra. Isso, por sua vez, vem suprimir posicionamentos subalternos sofridos pelos marajoaras, inserindo perspectivas, diálogos que fundamentem as relações culturais, étnicas no cerne das dimensões culturalistas.

Nesse campo de estudos relacionados a cultura, é intrínseca a presença das linguagens no processo da construção dos significantes, pois, quando se conecta a cultura, fortalece os sentidos a realidade, um repertório onde se está inserido, criando-se, portanto, significados. Trata-se da possibilidade de perceber a essência das coisas por meio das linguagens. É, na verdade, retratado por Hall (1997, p. 36) como a forma de “interpretar ou dar sentido ao mundo de maneira diversa”.

Deste modo, tomemos como exemplo o vaso marajoara encontrado na ilha do Marajó, o qual representa para muitos um simples objeto; para outros, apenas um rebuscado de cores e rabiscos. Porém, quando fazemos uma introspecção de olhares, percebemos a reprodução cultural de vivências, valores, conhecimentos contados na história de povos ancestrais, como indígenas e negros. Um conjunto de encadeamentos que a linguagem insere diferentes sentidos e significados, de acordo com heterogêneas interpretações.

A linguagem como lugar de cultura permite ao indivíduo se conectar com o meio e promover tangíveis interpretações sobre as formas de pensar o outro. Há uma forte interação entre língua e sociedade, influências múltiplas na construção sociocultural, pois, o mundo não se constitui sem a linguagem, e a língua se constitui a partir das relações sociais, expressas em desejos, valores e outras manifestações.

Assim, a linguagem promove produção, desenvolvimento e compreensão da língua, permitindo a valorização da cultura nos moldes de consciência, respeito as diferenças e identidades. Sobre essa magia da linguagem, Fiorin (2000) aponta:

“[...] divulgar o avanço da ciência é tão importante como fazer avançar a ciência, porque, na verdade, a ampliação da linguagem humana, a consciência da linguagem humana, as compreensões dos seus mecanismos dão ao homem a possibilidade de ascender à construção cultural que ele fez ao longo de sua história; é por meio de linguagem que eu tenho acesso a tudo aquilo que toma o homem especificamente humano. A linguística não pode e momento nenhum se afastar dessa preocupação; digamos, socializar as suas descobertas, para que cada vez mais os homens ascendam a esses benefícios, ampliem a sua capacidade de linguagem, ampliem seus horizontes linguísticos com conhecimentos de outras normas, outros registros, de outras variantes(...) no sentido de que eles possam se tornar mais plenamente humanos [...]” (FIORIN,2000, p.75).

Para tanto, toma-se para essa reflexão a referência das culturas, a citar a marajoara, viabilizando outras leituras de mundo e, não de um único referencial, trazendo os saberes para o enfoque de discussões inusitadas representados pelo significado polissêmico de toda manifestação social. São pluralidades de vozes e representações que buscam mostrar que as diferenças ocupam um lugar de estirpe.

Neste sentido, os sujeitos marajoaras no contexto escolar compreendem a importância da linguagem como um processo de construção dos sentidos da cultura. A linguagem é transcendente, dinamiza a potencialidade do outro com respeito as diferenças existentes. É através da linguagem que mediamos diferentes interpretações por meio do discurso. Trata-se de a linguagem permitir interações, relações na maneira de pensar as culturas. Neste sentido, as representações, sejam artísticas ou sociais possuem significados que podem ser entendidos conforme a análise de cada indivíduo. É, por esse viés que “o social nunca está fora do semiótico. Cada prática social é construída na interação entre significado e representação” (HALL,2009, p.169).

Destarte, observa-se nessa análise que linguagem é um campo vasto de representações em diferentes formas, sob emblemáticos olhares de percepção. É a possibilidade de expressar múltiplas visões, sentimentos, um mecanismo de inter-relação de quem vê e quem interpreta o meio que o cerca.

Ferdinand Saussure (2006), estudioso linguista nas pesquisas relacionadas ao ser humano e sua perceptividade com relação ao objeto, nos diz que:

Alguém pronuncia a palavra nu: um observador superficial será tentado a ver nela um objeto linguístico concreto; um exame mais atento, porém, nos levará a encontrar no caso, uma após outra, três ou quatro coisas perfeitamente diferentes, conforme a maneira pela qual consideramos a palavra: como som, como expressão de uma ideia, como correspondente do Latim nudum etc. Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto. (SAUSSURE, 2006, p. 15).

Isto mostra como a linguagem pode ser problematizada, onde determinada palavra ou objeto pode ser interpretado de acordo com a sua forma de representação. Aquilo que se vê, na verdade, possui uma amplitude polissêmica, com abordagens que inserem diferentes interpretações. São reflexões pertinentes no sentido de perceber a linguagem como um mover de culturas, essencial para a concepção de subjetividades e exterioridade, entrelaçada pela língua que promove a interatividade entre o entendimento sócio cultural.

A Linguagem e a Escola: Um Olhar Intercultural

As linguagens frente as reflexões pautadas aqui nos remetem a perspectivas ideológicas, sociais, culturais presentes nas vivências dos sujeitos e sua interpretação dos objetos, fala e sentidos. Através dela tem-se um olhar transdisciplinar com a capacidade de perpassar por diferentes campos do saber criando espaços e promovendo relações, onde a identidade do ser humano é constituída pela cultura.. Nesse território marajoara, notadamente está a escola, com sua geografia, sujeitos e objetos, que configuram um espaço considerado de grande diversidade cultural, de diferentes linguagens, com princípios de diferenças.

A educação e a cultura nas linguagens e representações nos permitem mergulhar nas especificidades, no sentido de analisar

pontos cruciais da pesquisa, a partir do momento que são fortes as relações de pensamento nestes lugares. Tal propósito é colocar em cheque o valor da cultura marajoara para o leitor, assim como adentrar os espaços sociais e escolares para a tomada de conhecimento da importância dos saberes tradicionais, indicativos da cultura afro-indígena, que por vezes, estão silenciados. Um silêncio que foi imposto pela ótica do colonialismo europeu, porém hoje, se coloca como princípios inovadores, rebuscados de pluralidades. Salvaterra, por exemplo, que faz parte da Ilha do Marajó, no Pará, possui uma paisagem exuberante, composta por comunidades quilombolas, identificadas por povos que preservam suas origens e identidades, resquílios dos escravos, de uma relação sócio histórica da época da escravidão no Brasil.

Quando se fala em cultura marajoara remete-se a um olhar categórico de povos marcados por diversos saberes, que trazem à tona ancestralidades representadas por memórias, vivências, práticas que revitalizam uma história marcada pela exclusão e subalternização. Deste modo, a cultura marajoara, incluindo as pertencentes as comunidades quilombolas promovem a expansão do grito multicultural que prevalece o enaltecimento da interculturalidade e interdisciplinaridade entre os diferentes campos do saber, sendo posto por Canclini (2009, P. 17) como referência que “remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas.[...][interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relação de negociação, conflitos e empréstimos recíprocos.”

Tratar a cultura marajoara nos espaços escolares é adentrar em um universo de produções e significados. Porém, luta-se contra o pensamento dominante do europeu, que descarta, deixa de lado, no espaço do esquecimento, culturas tão ricas para a contemporaneidade. E, que através da pesquisa, de estudos voltados para a compreensão da linguagem como aspecto norteador para o entendimento das culturas marajoaras como símbolo de caracterização importante para o processo de

formação sócio educacional, a fim de mostrar um refinamento de conceitos que tornem essa cultura visível, rompendo fronteiras culturais preconceituosas com relação ao outro.

É nesta perspectiva que Homi Bhabha (2003) salienta como sendo “a cultura, discussão fundamental para alargar as visões de mundo, fortalecidos com os processos que são produzidos na articulação de diferentes culturas” (BHABHA, 2003, p. 20). Enfatizando a força do diálogo, de que cada cultura se move, se apresenta como conhecimentos, com um conjunto de linguagens, e isso nos ajuda na luta contra o pensamento eurocêntrico. São relações de poder que desmistificam as culturas populares, que segundo Stuart Hall (2003), elas se edificam, pois, “[...] as culturas concebidas não como formas de vida, mas como formas de luta constantemente se entrecruzam, as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção” (HALL, 2003, p.260).

Assim, valorizam-se as vozes e a importância dos estudos culturais marajoaras. Isto é um meio pelo qual reconquistamos os valores, as subjetividades, as práticas discursivas, produzido e abrindo espaço para novos sujeitos. É, na verdade, um repensar das entranhas das relações de poder que interferem nas relações identitárias, e na própria produção de conhecimentos entre educandos e docentes. Sobre isso, Michael Foucault nos diz que “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la. (FOUCAULT, 1999, p29).

Isso acrescenta esferas de pensamento, no sentido de luta e resistência dos sujeitos contra as relações de poder, evidenciadas ao longo do tempo, e a escola é um espaço abrangente de diversas linguagens capaz de colocar centralidade em uma educação atenta para as amplas interpretações que podem ser dadas a esse universo cultural.

Neste sentido, a cultura marajoara representada pelas danças, religiosidades, crenças, produções artísticas precisam estar presentes no espaço educativo. São representações constitutivas

que ativam a expressividade do pensamento humano, estabelecendo relações entre os sujeitos e o espaço que ocupam. Sendo a linguagem uma expansão de caracterizações e significados que está para além dos objetos, da oralidade e de qualquer outra manifestação. Isto reforça na fala de Julia Kristeva, quando nos diz que a linguagem é a “ chave do homem e da história, como via de acesso às leis de funcionamento da sociedade” (KRISTEVA,1969, p 13). Isto, por sua valoriza cada época e cada civilização na esfera dos conjuntos conhecimentos, promovendo relações e o entendimento de cada história.

A posição adotada neste estudo é a de colocar a cultura marajoara no foco dos saberes, como marca evidente do poder da linguagem que os sujeitos podem representar. E, a partir daí, remontar ideias, frente a uma perspectiva decolonial, que desconstrua normas e padrões criados pelo ocidentalismo. Negase, portanto, isso como verdade, o que há não é uma cultura, mas uma diversidade cultural no universo da propagação dos sentidos e significados. Desta maneira, deve se trazer à tona as diferentes culturas de formas problematizadas, onde “ tanto os bens simbólicos como as práticas culturais continuam sendo objetos de lutas sociais em que estão em jogo sua classificação, suas hierarquizações, sua consagração ou, ao contrário, sua desqualificação” (CHARTIER, 1995, P184-185).

Por este aspecto, tem-se a cultura como diferentes interpretações que devem ser interpostas nas linguagens de cada povo, evidenciando valores presentes na realidade, compreendendo processos em sua complexidade. Existem, culturas, histórias com inusitadas representações, no sentido de entender que “ a toda vontade construtiva são necessários sinais de reconhecimento e acordos feitos acerca das condições de possibilidades para que seja aberto um espaço onde se desenvolva” (CERTEAU,1995, p.34).

Trata-se do saber e o fazer da cultura marajoara, a fim de trazer o sujeito para o espaço social, incluindo a escola, utilizando a linguagem como uma interferência na cultura dentro de uma

perspectiva interdisciplinar. Questionando a subjugação, as imagens e, favorecendo a pluralidade dos sujeitos e, a evidências de suas representações. A escola deve “Compreender as diferentes manifestações da cultura corporal, reconhecendo e valorizando as diferenças de desempenho, linguagem e expressão” (BRASIL, 1999, p. 165). Deste modo, falar do mundo através do objeto, não é suficiente, é preciso dar significados e, colocar em questão as interfaces da linguagem e da cultura no âmbito escolar, propiciando se conhecer e, a partir disso conhecer e valorizar o outro

A Centralidade da Linguagem nos processos de interação e significações

Vimos como as linguagens e as representações tornam-se discussões categóricas, principalmente nos espaços socioeducativos, indispensáveis as relações. São conhecimentos inerentes não apenas a escrita e a oralidade, da oralidade, mas de todas as formas de comunicação que se esmeram em valorizar o encontro do ser humano com o mundo, levando em consideração a materialidade, os sentidos, símbolos, códigos capazes de compreender a diversidade cultural de cada povo. É um trabalhar de forma interativa, evidenciando o saber e o fazer de uma cultura, incluindo aqui a marajoara, através do diálogo, constituição de significados que permitem o entender aspectos heterogêneos, a partir de sua representação, tornando a linguagem arbitrária, no sentido de problematizar olhares sobre o sujeito e o mundo que está em sua volta.

A linguagem é um lócus de formação humana, colabora para a expressão dos sentimentos, intencionalidade. É um sobrevoar de consciência reflexiva de quem somos e o que pode se fazer com o universo da cultura. É, um ir além do sentido de dominar a língua no dinâmico diálogo com as ciências, a fim de colaborar como instrumento de imersão para o entendimento de das representações, significados que possam salientar. E, a educação fortalece essa ação, estabelecendo perspectivas inusitadas de

aprendizagens, apontando o conhecimento da cultura como ponto relevante no processo de apreensão e interpretação das múltiplas interfaces dos saberes.

Freire (2006, p. 47) propõe um entrelaçamento de saberes que envolvem extremidade as construções sociais, educativas e culturais, intitulado que “ o homem não apenas está no mundo e sim com o mundo; e isso é feito por meio de relações que possuem conotações de pluralidade, transcendência, criticidade, consequência e temporalidade.

Assim, conduz a inerentes reflexões do eu com o outro no que compete a coerência das interpelações da alteridade, de um observar profundo da existência de um campo múltiplo de vozes, ladeado pelo conjunto de conhecimentos, representações imergidas pelos pensamentos, imagens ou qualquer outra forma de interação como que está em nosso redor.

A educação, especificamente, a interpretação das linguagens na escola tem esse papel constitutivo, fazendo mostrar aos alunos e, a própria sociedade de que existe um amplo e heterogêneo contexto, permeado por lugares, sujeitos, objetos, que precisam ser identificados e valorizados. Existe, portanto nesse campo das linguagens e representações na esfera educação e cultura memórias, práticas, identidades de cada povo que devem ser analisadas e compreendidas por categóricas interpretações.

Para tanto, é um passo longo em fazer com que haja no espaço escolar uma relação mútua de envolvimento entre educação e cultura no alicerce das linguagens e representações. É um saber do fazer docente na cultura marajoara, permeada de crenças que devem ser vivificadas nos espaços educativos. São desafios que precisam ser colocados como marco de reflexão, para mostrar que toda cultura tem a sua relevância e, que pode ser trazida para construção do conhecimento. Deste modo, tenta-se de desconstruir a ideia de inferioridade e subjugação sofrida por esses povos negros, trazendo suas identidades, memórias, experiências como saberes valorosos para o aprendizado.

Por essa ótica, Freire (1992) nos convida a refletir que:

“[...] na relação dialógica estabelecida entre o educador e o educando este aprende a aprender. Reafirma Freire que a "leitura do mundo precede a leitura da palavra" com isto querendo dizer que a realidade vivida é a base para a construção de conhecimento. Respeita-se o educando não o excluindo da sua cultura, nem o fazendo de mero depositário da cultura dominante. Ao se descobrir como produtor de cultura, os seres humanos se veem como sujeitos e não como objetos da aprendizagem [...] (FREIRE, 1992, p.10).

A linguagem torna-se central, como ação de luta e clareamento contra preconceito e invisibilidades promovidas pelo pensamento dominante europeu. A linguagem proporciona aqui que toda as representações possuem significados (conceitos) e significantes (elemento tangível) cruciais para as análises das visões de mundo, redimensionando para um desmontar de singularidades. Parte do princípio da pluralidade de aspectos e conceitos inerentes as compreensões existentes, estando muito além da palavra e, sim próxima a um conjunto e valores, sentidos e ideologias edificadas socialmente.

É preciso um aprender a desaprender priorizando a centralidade da linguagem a partir dos sujeitos, reconstruindo em cada objeto diferentes maneiras de se interpretar os sentidos. Analisar que não podemos sacralizar as existências, assim como dialetos, corpos, pois, se feitos dessa forma encobrimos as diversas maneiras de se comunicar e, conseqüentemente, produzir conhecimento.

Nesse processo da centralidade da linguagem, a língua é um fator presente, seja na fala ou na escrita, marco de relações entre as pessoas. Bakhtin e Volóchinov (2006, p.127) afirmam que “a língua vive e evolui historicamente na comunicação verbal concreta, não no sistema linguístico abstrato das formas da língua nem no psiquismo individual dos falantes”, “mas pelo fenômeno social da interação verbal, realizada através da enunciação ou das enunciações” (p.125). Ou seja, a língua é um processo de interação sociocultural, a partir do momento que permite um ladrilhar de comunicação, composto por regras gramaticais, porém a

linguagem é um aspecto mais amplo, libertador do ato de se comunicar e ver o cosmo. Além da língua, se propõe a observar e entender todos os movimentos, imagens, sons ou qualquer outra manifestação apresentada nas sociedades.

Portanto, esse conjunto de formas usados para se comunicar e entender nosso universo é extremamente polissêmico que transcende perspectivas emblemáticas relacionadas aos pensamentos, interações, epistemologias, colocando as culturas como centro de desenvolvimento, promovendo relacionamentos entre os sujeitos. É a possibilidade de construção e reconstrução do conhecimento, levando em consideração as histórias, vivências, identidades, ancestralidade que edificam a centralidade da linguagem no preâmbulo das expressividades.

Referências

- BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N). **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo:
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.ok
- BRASIL. **Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2017.
- BRASIL. **Ministério de Educação e do Desporto. Secretaria do Ensino Médio. Parâmetros curriculares nacional ensino médio**. Brasília, 1999.
- CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**, Campinas; Papyrus, 1995.
- CHARTIER, R **“Cultura Popular”**: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. 7 ed. São Paulo, 2000.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1999.

- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 29ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006a
- FREIRE. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 3 eds. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Tradução Luiz Sérgio H. 3Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- HALL, S. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, n. 2, v. 22, p. 5, 1997.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardiã Resende... [Et.Al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003 Hucitec, 1997.
- KRISTEVA, J. **História da Linguagem**; trad. Barahona, M. M. Lisboa: Edições 70, 1969.
- LOUREIRO, Joao de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.
- SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SOARES, M. **Linguagem e escola: uma perspectiva social**. 17 ed. São Paulo: Ática, 2002
- TEIXEIRA, I. C. Os professores como sujeitos sócio-culturais In: DAYRELL, J. (Org.).

EFEITOS PERFORMATIVOS DA LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA PAJELANÇA NA AMAZÔNIA MARAJOARA

ABDON, Cláudia O. C. Mendes
SENA, José
SANTOS, Josiclei de Souza

Resumo

O presente capítulo apresenta parte do debate desenvolvido na pesquisa sobre a pajelança praticada por Dona Rouxita, uma mulher negra e pajé da Amazônia Marajoara. Com atenção aos processos de significação e seus efeitos na construção do que se convencionou chamar pajelança cabocla, o texto apresenta o campo interdisciplinar onde se fundamenta, e traz à reflexão as relações entre linguagem e práticas socioculturais, precisamente a pajelança praticada por Dona Rouxita. Para evidenciar os efeitos performativos da linguagem na construção da pajelança no Marajó, o texto mobiliza algumas narrativas produzidas na pesquisa em andamento.

Palavras-chave: Linguagem; performatividade; Pajelança; Amazônia; Marajó.

Introdução

A Pajelança sempre foi um tema muito complexo, e mesmo nos dias atuais, desperta muitos questionamentos e medos, pois, infelizmente, a ignorância ou mesmo o racismo religioso se fazem presentes quando tocamos no assunto. No contexto marajoara, os medicamentos naturais, as rezas com ervas, os benzimentos sempre foram muito apreciados, tendo sido passados de geração para geração.

Foi na observação desse processo que nasceu o interesse em pesquisar a pajelança praticada por uma conhecida pajé da cidade

de Soure, Dona Rouxita. Além da convivência com Dona Rouxita, a revisão bibliográfica sobre a pajelança (MAUÉS, 1990; 2002; 2005; 2008) reafirma sua importância na cultura marajoara e paraense. Muitos estudos citam a "pajelança" como um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições. Heraldito Maués (1990), diz que Pajelança é um conjunto de práticas e crenças xamanísticas que tem em suas expressões culturais diversos elementos da religiosidade indígena, africana e católica, mesclados em graus variáveis. A pajelança cabocla, assim como a indígena, são formas de Xamanismo característico da Amazônia.

Em Soure, com base na observação em campo, as pessoas, em sua maioria, só procuram um médico, quando os chás e garrafadas não vencem a doença. Em todo caso, alguns médicos antigos, ainda receitam as benzedeiras como detentoras da cura de algumas doenças de bebês, por exemplo, como o conhecido "quebranto". O remédio à base de reza, que apresenta como marca, uma fitinha vermelha no pulso, tem poder de acabar com qualquer malefício do corpo de um bebê, se for direcionada por um/a pajé ou curandeiro/a de fé.

No passado, a religião católica se mostrava contra tais práticas chegando a desenvolver diversas formas de perseguições, sendo, inclusive, mentora de muitas execuções de praticantes. Hoje, o preconceito ainda perdura, porém de forma mais amena.

Sobre a cura, pensando nos dias de hoje, são muitas as vias ou recursos oferecidos. No entanto, a pajelança, ao que se percebe, ainda está muito presente na vida de nossa sociedade, entretanto, também ainda sofre muitos preconceitos. Nesse sentido, é interessante levantar perspectivas e reflexões que influenciem no desenvolvimento de indivíduos conscientes, que não apenas valorizem o processo histórico-cultural de nosso povo, mas que de alguma forma, venham contribuir para que uma cultura não seja silenciada ou esquecida. Do mesmo modo, essas ações podem contribuir para a construção de uma convivência respeitosa entre

as pessoas diversas, independente de suas cores, raças, gênero/sexualidades ou crenças.

Com essa perspectiva, o debate do presente capítulo, se situa dentro de uma pesquisa mais ampla, voltada a investigar como questões de raça e gênero constituem as práticas de uma pajé, Dona Rouxita, uma mulher negra marajoara. Assim, a proposta do texto é trazer à reflexão os efeitos performativos da linguagem (AUSTIN, 1962; MELO; MOITA LOPES, 2014a; 2024b) na constituição da pajelança praticada na Amazônia Marajoara por Dona Rouxita. Sem a pretensão de esgotar o debate, pretendemos perceber algumas significações em jogo na construção da pajelança praticada no Marajó.

Para desenvolver o debate, nos baseamos na reflexão de Moita Lopes (1996; 2006), Rajagopalan (2003), dentre outros, sobre o campo *indisciplinar* da Linguística Aplicada, o qual no possibilita desenvolver fricções interdisciplinares tendo a linguagem como carro-chefe das reflexões empreendidas. Em acordo a essa perspectiva, nos utilizamos da teoria performativa da linguagem, com base na qual direcionamos o modo como compreendemos e analisamos o fenômeno em foco: a pajelança praticada por Dona Rouxita. Jhon Austin (1962), Melo e Moita Lopes (2014a; 2014b), Sena (2020a) fundamentam o entendimento da linguagem como ação ou como performativa. Sendo a pesquisa de natureza interpretativista (MOITA LOPES, 1994), as narrativas mobilizadas neste capítulo foram geradas com base na observação participante, nos diários e entrevistas (EMERSON, FRETZ, SHAW, 2013) gerados no campo da pesquisa em andamento.

Com esse encaminhamento, desejamos contribuir com reflexões sobre a relação entre linguagem e vida sociocultural, mobilizando debates em torno da importância da pajelança como cultura local e como resistência social diante do racismo religioso e outras práticas discriminatórias que afetam nossa sociedade.

A perspectiva indisciplinar da Linguística Aplicada

Pensar hoje em Linguística Aplicada (LA) *Indisciplinar*, é pensar num modo de produção de conhecimento que nos possibilita tratar a linguagem como protagonista na produção ou dinamização de diversos processos socioculturais. Entretanto, nem sempre foi assim. O primeiro curso independente de LA aconteceu por volta dos anos 1940 e veio se estabelecer somente dez anos depois. Conforme afirma Cavalcante (1986, p. 50) ela “foi vista durante muito tempo como uma tentativa de aplicação de linguística (Teórica) à prática de ensino de línguas”, algo que ao longo de sua história sofreu profundas transformações.

Com o tempo, a LA passou a se preocupar com os usos que fazemos da língua e da linguagem em geral, não apenas em contextos escolares ou educacionais, mas sobre contextos concretos da vida social. Aos poucos, o modo como produzimos significados e entendimentos sobre o mundo e sobre as pessoas em diversos contextos, como hospitais, feiras, no trânsito, na TV etc. passou a ser o foco central da investigação em LA (MOITA LOPES, 1996).

Um salto qualitativo fundamental no campo se deu quando a LA não avançava apenas sobre os diversos contextos de uso da língua, mas diversificava os repertórios teóricos que a ajudavam a pensar a vida social e sua relação com a linguagem. Foi assim que a LA começou a conquistar uma bagagem considerável no que se refere à expansão teórico-metodológica, conseguindo desenvolver uma proposta de ensino e pesquisa no mesmo patamar de disciplinas como: Psicologia, Antropologia, Sociologia, Pedagogia etc.

Para Moita Lopes (2006), inicialmente a LA não levava em consideração a linguagem relacionada à questão de vínculos sociais com as pessoas, como seus comportamentos e produção de sentidos dentro de um dado contexto social. Mas foi a partir de sua aproximação com as ciências de cunho social, de seu processo de desenvolvimento investigativo, é que a LA pode ser considerada

como um importante campo de estudo de temas que abordam a prática do uso da língua, atuando, inclusive, sobre o ensino.

Nesse contexto, como a referida pesquisa está baseada nos discursos implicados nas práticas de pajelança de uma mulher pajé, entende-se que o campo da Linguística Aplicada irá auxiliar na problematização de tal realidade social, orientando o processo de reflexão sobre tal realidade vivida e sobre como a linguagem desempenha lugar central na construção social do que é ser pajé na sociedade marajoara atual.

Levando em consideração a interação de questões socioculturais, de identidade, políticas, ideológicas e históricas de um determinado meio social é que os lingüistas aplicados investem em investigações que problematizem a linguagem em práticas vividas e contribuam para o avanço do debate sobre problemas sociais, como a produção de sofrimento humano em contextos de desigualdades de classe social, raça, etnia, gênero, sexualidades, religiosidade etc. (MOITA LOPES, 2006).

Segundo Rajagopalan (2003), se a linguagem é uma prática social, então ao estudarmos a linguagem estamos estudando a sociedade e a cultura das quais ela é parte constituinte e constitutiva. Nessa mesma reflexão, Pennycook (2006) e Rajagopalan (2003), apontam para o surgimento de um paradigma socioconstrucionista, visto que elas comprovam de forma explícita a inseparabilidade de práticas discursivas das realidades sociais vividas, tendo como base não apenas as teorias, mas a realidade social. Para Hall, “É a conexão entre sujeito e linguagem que permite nos referirmos ao mundo real, dos objetos, sujeitos ou acontecimentos, ou ao mundo imaginário dos objetos, sujeitos e acontecimentos fictícios” (HALL, 2016, p. 34)

Assim, a LA está interessada também no que outros campos do conhecimento têm a dizer sobre a linguagem, por isso ela passa a ser compreendida como indisciplinar, pois extrapolando o campo disciplinar estrito dos estudos linguísticos, a LA indisciplinar está interessada, por exemplo, em como o conhecimento socioantropológico nos ajuda a pensar os efeitos do

que dizemos, ou ainda, sobre que ações praticamos quando usamos a linguagem.

Nesse sentido, a presente pesquisa articula precisamente a linguagem, os processos de significação e seus efeitos, na relação com os estudos socioantropológicos sobre a pajelança. Ao aprofundar essa compreensão, é que outras categorias fundamentais da experiência social emergem, como gênero, religiosidade, geração, dentre outros, em torno dos quais diferentes repertórios de sentidos operam, dando complexidade às análises do que fenômenos da pajelança em foco neste estudo.

Performatividade da linguagem

Ser nomeado é uma das condições pelas quais um sujeito é constituído na linguagem (Judith Butler, 1997, p. 2).

Já faz algumas décadas desde que a virada narrativa ou discursiva (MOITA LOPES, 1994) recolocou a questão da linguagem para além do debate clássico sobre significante e significado, e sobre o seu caráter meramente referencial. Diferentes pesquisadores/as, especialmente em campos interdisciplinares como as diferentes linhas de Análise Semiótica, do Discurso e Estudos da Narrativa, assim como, o campo da Linguística Aplicada Indisciplinar, tem apostado no entendimento do caráter de ação da linguagem, ampliando o repertório de compreensão sobre o que fazemos com a linguagem quando agimos com elas, que efeitos geramos, como esse processo se dá.

Falar em perspectiva performativa vai ao encontro dessas reflexões, tendo como referência fundante, o pensamento do filósofo inglês Jhon Austin. Desde seu clássico “Quando dizer é fazer” (1962), a noção de performatividade da língua tem influenciado o debate e a análise de processos de significação. De lá para cá, essa teorização ganhou adensamentos importantes que perpassam as teorizações de Jacques Derrida, Judith Bulter, até

linguistas aplicados como Moita Lopes e Glenda Melo, onde inclusive o corpo é sujeito a ação da linguagem.

Essa compreensão da performatividade da linguagem na produção de corpos e identidades é cara ao debate que elaboramos neste capítulo. Ao compreendermos que os enunciados que produzimos geram efeitos não apenas como significados sobre as coisas no mundo, mas que eles têm efeitos materiais nos corpos e nas subjetividades, passamos a considerar o protagonismo da linguagem (SENA, 2020a) tanto como violência, quanto como práticas de resistência.

Com isso, precisamos compreender que a produção de significados e as performatividades em movimento nas práticas socioculturais não estão estabelecidas a priori, mas são efeito de dinâmicas discursivas mais amplas, organizadas por instituições sociais como a mídia, a família, a escola, o Estado, a igreja etc. as quais regimentam nossas práticas. Assim,

Esse entendimento da linguagem tem implicações sobre a produção da verdade e do sujeito, uma vez que ao revogar o discurso sobre a origem de uma determinada significação, coloca em causa a complexidade dessa produção, agora entendida na dinâmica da comunicação social e da produção de significados, o que requer entendimentos sobre aspectos locais e históricos implicados em tais processos (SENA, 2020a; p. 129).

Para exemplificar a dimensão desse conceito, podemos tomar como exemplo a pesquisa de Silva (2019), quando analisa o discurso de ódio contra pessoas trans na internet. Ao investigar comentários online e atos de fala transfóbicos, Danilo Silva evidencia os efeitos nocivos da linguagem sobre corpos historicamente marginalizados. Conforme afirma, “as pessoas trans são discursivizadas não apenas como socialmente indesejáveis, mas, ameaçadoras” podendo ser “alvo de extermínio” (2019, p. 155). Os dados mobilizados na pesquisa de Silva evidenciam a força desses discursos na vulnerabilização das vidas trans.

Nessa mesma perspectiva, Glenda Melo tem trazido importantes contribuições sobre os efeitos performativos da raça, quando o racismo ganha materialidade na linguagem produzindo graves efeitos sobre corpos e subjetividades negras. No seu trabalho sobre mulheres que “se descobrem” negras, Melo e Moita Lopes (2014) nos mostram como a construção da identidade de pessoa negra é primeiramente constituída por discursos historicamente racistas que levam essas pessoas a não gostarem de si mesmas e negarem suas marcas fenotípicas e sua cor. Quando essas pessoas passam a se entender como negras, esses elementos corpóreos são reinventados pela ação da linguagem que os produz com significados positivos, e de modo oposto ao modo como se compreendiam antes de se entenderem como negras.

Na pesquisa de Sena (2020b) sobre cuidado em saúde sexual da população LGBTQIA+, torna-se evidente os efeitos performativos da linguagem na produção de uma precarização dessas vidas, quando diferentes discursos produzem o apagamento do direito à saúde a essas populações, na contramão as próprias diretrizes de saúde presentes nos regimentos institucionais do país. Mais ainda, a linguagem, nesse contexto, revela modos de produzir modelos de gênero e sexualidades, que podem ser tratadas como menos humanas.

Trazer esses exemplos de pesquisa, pode nos ajudar a compreender como a ação da linguagem tem sido determinante na produção da vida social, do modo como lemos os corpos, as subjetividades e as verdades sobre as pessoas e suas culturas. Não à toa, falar de pajelança, ainda incomoda, pois os discursos que têm sido historicamente produzidos sobre religiões de matriz africana e indígena ainda recuperam significações da violência colonial, com a escravidão, vivida séculos atrás, mas que ressoa e produz experiências de sofrimento humano ainda nos dias de hoje.

Efeitos performativos da linguagem na construção da pajelança na Amazônia Marajoara Rouxita

uma virada epistemológica que
seja antirracista e mire a
descolonização haverá de ser,
necessariamente, uma virada
linguística, uma ação poética/política.
Pedagogia das encruzilhadas,
Luiz Rufino, 2019.

Para realizarmos uma breve análise dos efeitos performativos da linguagem na construção da pajelança praticada por Dona Rouxita, utilizaremos a seguir alguns dados gerados em campo, nesta pesquisa em andamento. Tendo em vista que se trata de um estudo de orientação etnográfica (EMERSON, FRETZ; SHAW, 2013) as narrativas, geradas em diferentes momentos da pesquisa, serão analisados com base no construto analítico das pistas indexicais.

Baseados em Melo e Moita Lopes, (2014b) e Sena, (2020b), as pistas indexicais são pistas semióticas mobilizadas durante a interação e processos de significação na observação em campo e nas entrevistas. Vocábulo, termos, enunciados, expressões, elementos paralinguísticos e tudo que esteja envolvido na interação podem constituir pistas indexicais que apontam para determinados significados, assim como, podem produzir um certo tipo de significado, não sendo operadores estáticos, mas dinâmicos conforme os contextos de interação.

Tomando dois momentos de interação com e sobre Dona Rouxita, faremos uma breve reflexão sobre os efeitos performativos da linguagem na construção da pajelança praticada por ela. Assim, o primeiro significado a que daremos destaque, diz respeito ao sentido da pajelança praticada por dona Rouxita como símbolo de sincretismo, mas não como uma mistura que se deixou colonizar pela brancura judaico-cristã, e sim como processo de resistência. Conforme narrou dona Rouxita, em um

momento de diálogo sobre os fundamentos de seu trabalho de cura, a pajelança “descende do índio e preto velho, a cura veio antes de Cristo. A cura veio do negro e do índio. As primeiras orientações das entidades foi assim, dizendo que a cura veio antes de Cristo vem do negro, do índio”.

Os índices “preto velho”, “negro”, “índio”, “antes de cristo” neste contexto de investigação, não são apenas indicadores de uma marca racial ou religiosa, mas eles indexam sentidos sobre o tipo de “mistura” produzida entre a pajelança e o catolicismo. Conforme foi identificado durante diferentes momentos de observação participante, se poderia pensar que os processos de cura praticados por Dona Rouxita, estariam vinculados de modo estrito ao catolicismo, inclusive presentes em suas rezas rituais. Entretanto, o discurso produzido por Dona Rouxita sobre suas orientações terem vindo primeiro pelos ‘negros e índios’ tem um efeito performativo crucial no entendimento de sua pajelança como uma prática de resistência.

Esta leitura é ainda mais pertinente, quando no debate público atual, muito se fala sobre o embranquecimento de religiões de matriz indígena e africana. Na contra mão dessas violências, o que vemos com base na observação dos discursos e práticas de Dona Rouxita, são processos de resistência e enegrecimento de práticas cristãs e eurocentradas, como o catolicismo, porque, como ela mesma afirma, no final das contas quem a orienta são as entidades indígenas e negras, e não dos “anjos de guarda” ou entidades do repertório eurocentrado da religião cristã. Interessante que isto não impede que ela esteja todo domingo na Missa, mesmo sendo público que quem desce no congá de Dona Rouxita são os caboclos e os pretos velhos. Argumentamos que esse processo produz o entendimento de que houve muito mais uma africanização e/ou indigenização do catolicismo, do que seu embranquecimento. Nesse sentido, Clei Souza (2023) traz um importante dado sobre a pajelança praticada no Pará, nos últimos dois séculos, e que reforça a reflexão aqui exposta:

A pajelança praticada em Belém e arredores, na passagem do século XIX para o XX e no início deste, não tinha uma relação exclusivamente com a herança indígena, tendo também uma forte influência africana, e com uma religiosidade diferenciada daquela consagrada nacionalmente a partir dos terreiros da Bahia (SANTOS, 2023, p. 108).

Esse dado é muito importante para compreendermos o tipo de pajelança que Dona Rouxita pratica, e também como tal pajelança mobiliza pela linguagem diferentes repertórios socioculturais de matriz afro/indígena e que se mantém vivos ao longo do tempo, constituindo um processo de resistência.

No segundo momento escolhido para refletir sobre Dona Rouxita, podemos perceber como entendimentos de respeito, medo, descrença, em disputa, participam desse processo de construção da experiência da pajelança em Soure. A entrevista foi realizada com um sujeito que conhecia as práticas da pajé desde a infância:

desde que eu era criança, já falavam no dom de cura dela. Eu sei disso porque quando alguém se machucava na bola ou em outras brincadeiras, a primeira coisa que todos diziam era: - Tem que ir na D. Rouxita pra ela curar! Sei que esse conhecimento vinha de casa, e era levado muito a sério por todos. A gente tinha um respeito pelo que ela fazia, alguns como eu tinham um certo medo, porque em casa tudo que viesse desse tipo de religião, não era algo de muita valia, na verdade era duvidoso, o correto mesmo era ir ao médico.

Os índices linguísticos “um certo medo”, “tinha muito respeito”, “desse tipo de religião”, “correto era ir ao médico”, “era levado muito a sério” produzem sentidos contraditórios presentes no entendimento da pajelança vivida em Soure. Essas contradições presentes em uma mesma narrativa são reveladoras de como instancias discursivas mais amplas, como a família, a religião oficial, a escola etc. operam sobre o imaginário da pajelança. Esses entendimentos, repetidos em diferentes contextos sociais, conforme tem sido observado na pesquisa de campo, tanto apontam para o passado escravagista recente, os racismos dele

decorrente, quanto produzem a manutenção da desconfiança sobre essa marca religiosa e cultural afro/indígena. Podemos identificar, ainda, o contraste do discurso médico oficial com as ações de cura de Dona Rouxita, em que as práticas de cura mesmo cotidianamente testemunhadas pelas pessoas da comunidade, seguem muitas vezes sendo deslegitimadas.

Com essa brevíssima análise, destacamos como a linguagem não apenas produz significados sobre a pajelança, mas produz a pajelança como uma prática que se firma como resistência cultural e religiosa, envolta em contradições e disputas por verdades que são construções históricas.

Considerações finais

Conforme pudemos refletir ao longo do texto, os discursos em circulação, as significações e entendimentos em torno da pajelança praticada por Dona Rouxita tensionam noções racistas e preconceituosas sobre essa religiosidade afroindígena. Se por um lado, o preconceito contribui para a má imagem do ritual, pois é entendido como algo maléfico, em Soure, essa problemática infelizmente, ganhou forças quando por motivo ocorrente de alguns fatos lamentáveis resultado de rituais irresponsáveis, um, inclusive, envolvendo morte, diferentes crenças de matriz afroindígena passaram a ser vistas com desconfiança na região.

Entretanto, apesar desse infortúnio, precisamos reforçar a importância da pajelança e de Pajés como dona Rouxita na nossa sociedade, pois esse legado sociocultural não pode ser aniquilado como já ocorreu com tantas outras formas de manifestação cultural e de fé desde os tempos da escravidão.

O legado de Dona Rouxita é parte fundamental da história sociocultural do Município de Soure, da Amazônia e do Brasil. Se é possível estudarmos a Pajelança atualmente, é porque ela vive e porque existem Donas Rouxitas resistindo e preservando esses saberes e práticas. O curandeirismo, em suas mãos, assumiu algumas adaptações, porém não perdeu a sua essência, eles

continuam curando aqueles que precisam. Além disso, essa prática viva incentiva novas reflexões sobre os saberes que orientam nossas vidas, colocando em questionamento certas verdades que muitas vezes escondem racismos e diferentes formas de discriminação.

Ao lado dessa compreensão enfatizamos a importância da reflexão comprometida e responsável que não romantize pessoas como D. Rouxita, mas que também não apague sua importância como Pajé e como resistência negra e indígena na história do nosso país.

Referências

- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**. Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas, [1962]1990.
- CAVALCANTI, Marilda. 1986. A propósito de linguística aplicada. *Trabalhos em Linguística Aplicada* 7(2):5-12.
- EMERSON, R. FRETZ, R. SHAW, L. Notas de Campo na Pesquisa Etnográfica. *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*. Nº 7, p.355-388, 2013.
- HALL Stuart. **Cultura e Representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu; Tradução Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC – Rio; Apicuri, 2016.
- MAUÉS, R. H. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1990.
- MAUÉS, R. Heraldo. **A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica**. In: Raymundo Heraldo Maués, Gisela Macambira Villacorta. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. 1ed. Belém: Editora da UFPA, 2008, v. 1, p. 121-125.
- MAUÉS, R. Heraldo. **Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica**. *Ilha*. Revista de Antropologia (Florianópolis) , Florianópolis, v. 4, n.2, p. 51-77, 2002.

- MAUÉS, R. Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.** Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n.53, p. 259-274, 2005.
- MELO, G. C. V.; MOITA LOPES, L. P. A performance narrativa de uma blogueira? tornando-se preta em um segundo nascimento?. **Alfa: Revista de Linguística** (UNESP. Online), v. 58, p. 541-569, 2014a.
- MELO, G. C. V.; MOITA LOPES, L. P. Ordens de Indexicalidades Mobilizadas nas Performances Discursivas de um Garoto de Programa: ser negro e homoerótico. **Linguagem em (Dis)curso** (Online), v. 14, p. 653-673, 2014b.
- MOITA LOPES, L. P. (Org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar.** Parábola Editorial: São Paulo, 2006.
- MOITA LOPES, L. P. **Oficina de lingüística aplicada: a natureza social e educacional dos processos de ensino/aprendizagem de línguas.** Campinas: Mercado de Letras, 1996.
- MOITA LOPES, L. P. Pesquisa interpretativa em linguística aplicada: a linguagem como condição e solução. **Delta**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 329-338, 1994.
- RAJAGOPALAN, K. 2003. **Por uma lingüística crítica: linguagem, identidade e questão ética.** São Paulo: Parábola Editorial. ISBN 85- 88456-13-3. Pp.144.
- SANTOS, J. S. O modernismo afro-amazônico e a pajelança: os encantados do fundo contra o desencanto dos de cima. **Revista África e Africanidades**, p. 107-136, 2023.
- SENA, J. Corpos dissidentes, saúde sexual e microbiopolíticas de resistência na amazônia atlântica. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 59, p. 1710-1734, 2020b.
- SENA, J. O protagonismo da linguagem na produção de corpos, discursos e práticas de resistência. **Percursos Linguísticos** (UFES), v. 10, p. 123-143, 2020a.
- SILVA, D. C. **Quando dizer é violentar: violência linguística e transfobia em comentários online.** Salvador-BA: Editora Devires, 2019.

REFLEXÕES SOBRE LINGUAGEM E REPRESENTAÇÃO DO QUILOMBO NA AMAZÔNIA MARAJOARA¹

SOUZA, Juvaneide Júlia, O. S
NEVES, Joana, D. V. N
CORDEIRO, Georgina Negrão Kalife

Resumo

Este trabalho tem por objetivo refletir sobre a representação em torno do “quilombo” na Amazônia Marajoara, mais especificamente no município de Salvaterra-Marajó-Pará-Brasil. Trata-se de um estudo bibliográfico, do tipo estado do conhecimento. Para tanto, foram catalogados artigos no bando de dados do google acadêmico de pesquisadores marajoaras. Para análise das representações utilizou-se dos sentidos atribuídos a **Palavras – chaves:** quilombo, linguagem, representações, Marajó.

Introdução

Este trabalho tem por objetivo refletir as representações sociais sobre o “quilombo” a partir de produções acadêmicas, mais especificamente artigos produzidos por pesquisadores marajoaras, no estado do Pará. Trata-se de um estudo vinculado à disciplina Teorias da Linguagem a qual faz parte do PPLSA – Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia-Universidade Federal do Pará. Desse modo, está situado no campo da linguagem e das representações, como também está para as comunidades quilombolas da Amazônia

¹ Trabalho científico apresentado à Universidade Federal do Pará – UFPA, no curso de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia-PPLSA, como avaliação da disciplina Teorias da Linguagem, ministrada pelas professoras Dras. Silvia Helena Benchimol Barros e Joana Darc de Vasconcelos Neves.

Marajoara. Comunidades essas detentoras de saberes que há muito tem sido invisibilizadas e silenciadas pela ordem ocidental.

Nesse sentido, erige-se nos estudos e pesquisas interdisciplinar, na perspectiva decolonial, rompendo demarcadores de diferenças e hierarquias sociais de todas as ordens, compreendê-las, desvelar as relações de poder e as contradições existentes da colonialidade na modernidade, assentadas na desigualdade de raça e na supremacia branca (Mignolo, 2007). Assim, importa romper com a lógica do esquecimento e silenciamento para se propor a ouvir, reconhecer, respeitar e visibilizar a Amazônia, sua gente, seus saberes em uma interface com muitas áreas do conhecimento e das muitas ciências como a antropologia, a sociologia, a psicologia, a linguística e tantas outras.

Ressalta-se que durante muito tempo na imprensa, no jurídico e nas escolas de todo o Brasil, nos programas de formação de professores e nos livros didáticos, foi atribuído ao quilombo, o sentido de lugar de negros fugidos, a exemplo do quilombo mais famoso, o de Palmares, visto como lugar isolado e de negros fugitivos, cuja seu personagem principal, Zumbi, era representado como insurgente.

Essas representações certamente influenciaram o nosso modo de ver e pensar os quilombos ao longo dos tempos. Desta forma, pesquisadores atuais são desafiados a refletir que desde o período colonial a história contada corresponde à uma visão hegemônica dos colonizadores, que mesmo com o fim legal da escravidão no país, mantiveram representações negativas sobre os negros; e, conseqüentemente, visibilizar o outro lado da história, ouvir as vozes daqueles que historicamente foram subalternizados pela modernidade ocidental. Isto significa recontar a história revelando outros marcadores, trazendo à tona as diversas formas de violência, mas também, de resistência ao modelo colonialista que envolveu a utilização da mão-de-obra escrava negra, disseminou o preconceito, discriminação, tentativas de apagamento e

silenciamento cultural. Narrativas outras que revelem outras representações de quilombos além do viés do colonizador.

Para esse estudo, nos pautamos nos estudos de Stuart Hall (2016) sobre representações, para compreendê-las como processo em que os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura por meio dos símbolos como a linguagem, imagens, mitos que revelam as ideologias do grupo social hegemônico. Assim, no que pesem as consequências dos conflitos e contradições das representações do quilombo no período colonial e imperial no Brasil, pode-se dizer que refletem os interesses, as crenças, as ideologias e as relações de poder dos grupos que as criaram e as difundiram, ou seja, no caso versão contada da história brasileira, negros e quilombos, estavam associadas à necessidade do colonizador de consolidar seu poder, sua hegemonia, na força do chicote e da língua.

Neste horizonte, pode-se dizer que a representação do quilombo, como concebemos hoje, foi inventada a partir das representações do colonizador que contribuíram diretamente na construção de sentidos negativos em torno desse espaço e de seus grupos. O quilombo, entendido pejorativamente *“lugar de negros fujões e insurgentes”* teve e ainda tem, efeito real nas práticas sociais dos territórios quilombolas.

Stuart Hall (2016) explica esse processo em seus estudos, quando diz que os negros, grupo social diaspórico, sofrem tentativas de apagamento de sua identidade étnica e cultural, por meio da exclusão de direitos e de prestígio social, sob o julgo da supremacia branca que detém o domínio e poder da língua oficial para impor suas ideias e ordens, dando sentido as coisas no mundo, ou seja, a hegemonia branca colonizadora produziu e comunicou conhecimentos que criam as representações necessárias para se manter-se no poder.

Neste sentido, a linguagem usada na sociedade, influencia e é influenciada pelos aspectos sociais, culturais, históricos e ideológicos de seus falantes (Silva e Sousa, 2017). Neste raciocínio a linguagem entendida no aspecto amplo não é apenas um

instrumento de comunicação, mas também um símbolo de identidade, de representação, de integração e de internacionalização (Stuart Hall, 2016), nos permite inferir que a língua pode ser usada para confundir, conformar, legitimar realidades sociais, mas também pode contestar, confrontar e refutar determinados significados que são dados a explicar, compreender e influenciar as representações que são feitas sobre a realidade. Em linhas gerais, existe a compreensão de que há uma força capaz tanto de conformar, quanto de promover mudanças que alteram a definição, significação e a percepção dos fenômenos a depender da capacidade de agência de grupos sociais.

Em outras palavras as representações não são estáticas e também não são cópias fiéis da realidade, como aborda Stuart Hall (2016), elas são construções que refletem os interesses, as crenças, as ideologias e as relações de poder dos grupos que as criam e as difundem. Então, é pela linguagem, que realizamos práticas sociais, e estas por sua vez, envolvem signos e imagens no processo de significar ou representar algo ou alguém.

Como humanos, criamos representações ao longo de processos de comunicação que ocorrem nos mais diversos ambientes, neles exploramos as ideias e opiniões, confrontamos e atribuímos significado às coisas. Uma vez criadas, as representações circulam e, numa dinâmica dialética, a depender da necessidade humana, suscitam novas representações que exercem influência sobre as relações sociais, escolhas e ações das pessoas. Ademais, é pela interação e integração que os indivíduos se relacionam e se unem com os outros, usando a língua como um meio de coesão e de solidariedade.

Neste sentido, a linguagem permite aos falantes interagirem e cooperarem entre si, estabelecendo laços sociais e afetivos. A linguagem também pode ser usada para definir comunidades linguísticas, ou seja, reunião de pessoas que falam a mesma língua ou que têm interesses comuns em relação a ela.

Logo, depreende-se dessas leituras que a representação é a forma como os indivíduos interpretam e constroem o mundo,

usando a língua como um meio de significação e de simbolização. Assim, a preocupação sobre a representação de quilombo justifica-se por marcar uma posição política, social e ideológica que desvelam relações de poder que atravessam o tempo-espaço. Desta forma nos questionamos: como os autores marajoaras estão representando o quilombo em seus estudos?

No intuito de responder este questionamento objetivamos mapear o estado do conhecimento das produções acadêmicas, mas especificamente os artigos publicados no google acadêmico, por pesquisadores marajoaras dos últimos 10 anos – 2013 a 2023. Para tanto, foi utilizado como descritor de busca “quilombo marajoara”. Nesta primeira busca foram identificadas 20 artigos tendo como lócus de pesquisa as comunidades remanescentes de quilombos, situadas no município de Salvaterra. No processo de triagem considerando os pesquisadores marajoaras, foram selecionadas apenas os trabalhos de pesquisadores marajoaras (ver tabela 1),

Tabela 1 – Produções acadêmicas análises

ARTIGOS		
Autor (a)/Ano	Título	Local
DE SOUSA, Maria Páscoa Sarmiento.	Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó.	Terceira Margem Amazônia , v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022
DOS RIBEIRO, K. R; SERRA, A. F; RIBEIRO, M. R.	O ensino de física e as questões étnico-raciais: onde estão os alunos quilombolas da Amazônia Marajoara?	Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar . Mossoró, v. 7, n. 21, 2021.

Fonte: elaborado pelo autor (2024).

Para análise das representações do quilombo nas duas produções acadêmicas selecionada foi utilizada a categorização temática de Bardin (2016), que após leitura, foram destacadas as ideias centrais do que cada texto apresenta sobre o “quilombo” e

os argumentos utilizados pelos pesquisadores para justificar essas ideias refletindo o lugar de fala dos autores.

Com relação à disposição da organização deste artigo, para além da introdução e conclusão optamos por apresentar o estudo em seções, a saber: II) O Quilombo no Brasil: uma construção social III) Quilombos em Salvaterra, Ilha do Marajó, PA; IV) O Lugar de fala (linguagem) dos quilombos de Salvaterra (Marajó-PA),

O Quilombo no Brasil

Alguns estudiosos como Nascimento (1980), Moura (1992), Munanga (1996) e Carneiro (2001) passaram a partir de uma leitura crítica ressignificar o sentido do quilombo brasileiro e apontaram que, em sua origem no passado escravocrata que vitimou o povo negro, foi símbolo máximo de resistência. Para os referidos autores, os quilombos existiram e resistiram durante a maior parte do período de escravidão e foram o principal elemento a desgastar o sistema escravista no país, se empenhando em desestabilizar a norma imposta através de atos como: fugas, abortos, suicídios, envenenamento e assassinatos dos senhores de engenho e familiares. Pesquisas dedicadas ao tema mostram que os quilombos, na época da escravidão no Brasil e em muitos países da América Latina, foi um acontecimento *sui generis* na vida nacional, pois negavam a forma de vida imposta pelos senhores da casa grande.

Entretanto, essa forma de resistência concretizada na forma de quilombo não recebeu o devido destaque na história. Não se sabe contabilizar ao certo quantos havia e nem qual era a população que vivia nesses focos de resistência, já que demonstraria uma oposição ativa ao sistema escravista. Nos quilombos, os negros construíram uma sociedade à parte, “como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, uma síntese dialética” (CARNEIRO; 2001. p. 19).

Sobre a origem do quilombo, Kabengele Munanga (1996, p58) afirma que a palavra quilombo é “seguramente originária dos povos de língua bantu-kilombo, aportuguesado: quilombo”. No continente de origem dos negros brasileiros, o quilombo foi uma associação de homens sem distinção, onde seus membros eram submetidos a rituais para se integrarem ao grupo e transformarem-se em guerreiros. “O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação” (ibidem, p. 63).

Segundo o autor, o quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano, que surge com o objetivo de se opor ao regime escravocrata, iniciando uma nova sociedade: a dos oprimidos que encontraram na fuga e no quilombo uma nova forma de sobreviver. Sobre o sentido de lugar de reunião inclusiva, Neusa Maria Mendes de Gusmão em seu capítulo *Herança quilombola: negros, terras e direitos nos conta*,

Cada grupo social tem, assim, em seu seio, algo irredutível, só seu, que consiste num investimento inicial de sua existência e de seu mundo, que sempre é ditado por fatores reais, mas que dá a estes sua importância e lugar. Neles se reconhece o conteúdo, o estilo de vida desses diversos grupos. Trata-se, como diria Hegel, de seu "espírito". Um espírito que lhes configura e dimensiona a existência no interior de um processo historicamente constituído, e marcado por uma singularidade, mesmo que contenha em si elementos fundamentais de uma ordem mais geral, próprios da sociedade inclusiva. (Gusmão, 2001, p. 340).

Nesse lugar de resistência, aonde uma maioria de negros, mas também indígenas, viviam em fraternidade racial, sua formação é considerada como a expressão mais autêntica do povo negro em terras brasileiras. Com o fim da escravidão, o povo negro continuou se aquilombando – reunindo-se em quilombo-, processo que pode ser visto na origem da ocupação dos morros e terrenos devolutos que deram origem às favelas, nos grandes centros urbanos símbolo maior do abandono dos libertos pelo Estado e o processo de precarização de sua interiorização é

histórica, afinal, os quilombos eram formados para reunir os libertos negros que se organizaram para lutar pela sua liberdade.

Para Abdias Nascimento, a experiência histórica e cultural desse processo de reunião negra, mobilizada por uma política da população afrodescendente nas Américas, denominada por ele de quilombismo, precisa ser considerado como legado de referência básica para o Estado nacional contemporâneo, um Brasil multiétnico e pluricultural.

O registro inicial do quilombismo mostra-se como um “conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira”. A citação corresponde ao título de um ensaio, redigido em 1980 como proposta “aos seus irmãos e irmãs afrodescendentes no Brasil e nas Américas”, manifesto em que Abdias do Nascimento ressalta como a memória do afrodescendente brasileiro vem sendo sistematicamente agredida e apagada (NASCIMENTO, 1980, p. 204).

Arruti (2008), antropólogo, afirma que qualquer pretensão em definir um conceito sempre será complexa e ampla, uma vez que envolve dimensões históricas e dimensão política e social. Na primeira, quilombo se refere aos assentamentos formados por escravos fugidos durante o período colonial, que resistiram à opressão e à violência do sistema escravista. Na segunda dimensão político e social, quilombo se refere à categoria jurídica de remanescente de quilombo, criada pela Constituição de 1988, que reconhece o direito desses grupos à terra, à cultura e à educação, estando essas dimensões relacionadas.

Os estudos de Arruti (2008) são substanciais para refletirmos sobre os sentidos atribuídos hoje aos quilombos, como dinâmicos e relacionais, ou seja, são sentido que depende das formas pelas quais os próprios quilombolas se identificam e se relacionam com outros agentes e instituições revelando destaca a diversidade e a complexidade das comunidades quilombolas, que não podem ser reduzidas a um modelo único ou homogêneo.

Compreende-se de seu pensamento que toda tentativa de definição de quilombo na atualidade deva primar por uma

conceituação mais alargada do termo, mais afeita às pluralidades do quilombo, de seu modo de vida, de trabalho e sua relação com a terra e a natureza. E mais, relacionado a identidade étnica de suas populações quilombolas, ao uso comum da terra, a ancestralidade, a memória de um grupo social ligado à coletividade e laços de solidariedade e reciprocidade.

Os quilombos têm lutas históricas que atravessam o tempo e o espaço. Unidos na luta pela liberdade de ser e existir, atualmente a luta está centrada pelo direito a terra e na luta antirracista. Desse modo, as questões socioterritoriais e antirracistas devem estar no cerne de uma definição do quilombo hoje.

Nesse cenário, o termo apresenta-se bastante complexo e desafiador para muitos, inclusive para os quilombolas, uma vez que ainda existem os que não se reconhecem em seu grupo social, dificultando a compreensão de pertencimento. Além disso, a língua em seu papel social atuou durante muito tempo para uma compreensão errônea do termo quilombo. Pois, o poder e a agência das narrativas moldaram posturas, atitudes e pensamentos sobre o “quilombo” e em grande parte aferidas por não quilombolas.

Nota-se que antropólogos, historiadores e educadores do campo das ciências humanas e sociais, alguns com maior ou menor proximidade com o movimento negro e evidentemente dentro do espaço da academia, se tem lançado a ver e interpretar o quilombo no contexto em que ele está situado, e, nesse caso, há uma tentativa de conectar as questões de lutas e conflitos que o envolvem. Assim, o destaque vai para autores pesquisadores marajoaras por viverem às margens ou nas entranhas de um quilombo no sentido de compreender as representações vivas de experiências individuais e coletivas.

Quilombos em Salvaterra, Ilha do Marajó-PA e o lugar de fala de seus pesquisadores

No Estado do Pará, está a cidade de Salvaterra, situada na parte leste da Ilha de Marajó, na microrregião do Arari, a cerca de 80 km, em linha, da capital, Belém, o acesso é pela via fluvial ou aérea. Cidade de terras, cercada por rio e mar, inicialmente foi habitada pela etnia dos Aruans, às margens da Baía de Marajó, é um cenário amazônico de encantos naturais, possui uma grande diversidade de fauna e flora, com economia baseada principalmente na agricultura e pesca artesanal. É uma região da Amazônia que mantém até hoje laços quilombolas, uma história que se inicia com a chegada dos frades Jesuítas, em decorrência da invasão colonial Portuguesa. Os primeiros colonos se valeram da mão de obra escrava de índios e posteriormente de negros africanos que em processos de diáspora, eram obrigados a trabalhar nas fazendas de criação de gados e nas lavouras. Sobre a formação da Ilha de Marajó:

Marin (2009) afirma que estudar a região das Ilhas de Marajó significa reconhecer que índios e negros contribuíram para a sua formação histórica e no presente seus descendentes constituem os quilombos situados nos municípios da Ilha, entre eles está o município de Salvaterra, com seus 17 quilombos autorreconhecidos lutam pelo direito a titulação de suas terras.

Segundo Sarmiento e Souza (2022) há uma luta diária dessas comunidades pela titulação de suas terras, contra o racismo estrutural e o reconhecimento pleno da cidadania apregoada pela Constituição de 1988 em seu artigo 68, no entanto, sem alcançar a maioria dos quilombolas brasileiros.

Os autores ressaltam que estudos históricos e antropológicos apontam que a formação dos quilombos em Salvaterra data de 1850. Acerca desses processos de formação:

O arquipélago de Marajó foi, em boa parte, ocupado por “fazendas” no fim do século XVIII e início do XIX, o que significou que indígenas e ex-escravos, homens livres, ficariam “sem terra” e essa restrição seria o

mecanismo que, em alguns casos, os tornaria dependentes e submissos dos fazendeiros. Esses trabalhadores dispersaram-se nos sítios que se formaram às margens das fazendas ou em terras mais longínquas, com grau de dependência variável do fazendeiro, do patrão. (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 213).

Atualmente, Salvaterra possui 17 quilombos autorreconhecidos, a saber: Bacabal, Barro Alto, Boa Vista, Buca da Mata, Caldeirão, Cururu, Deus me Ajude, Mangueiras, Paixão, Pau Furado, Providência, Salvar, Santa Luzia, São Benedito da Ponta, Siricari, Rosário e Vila União/Campina (Sarmento; Souza, 2022). Pelo exposto, as comunidades quilombolas de Salvaterra estão a lutar pelo direito às suas terras. Ressalta-se que a luta pela terra não é só uma questão fundiária, ela está para o quilombola intimamente conectada ao seu modo de ser e viver. E é algo que ainda não alcançaram, sobre isso:

Quilombolas de Salvaterra produziram um processo de territorialização que experimenta mudanças devido à existência de condições limitantes à sua existência, aos modos de produzir e de organizar a vida social. As cercas construídas pelos fazendeiros, cujo primeiro significado é de identificação e de relação com um “dono, proprietário”, privatizam os recursos (igarapés, lagos) e estabelece impedimento, coerção, restrição de deslocamentos, de gozo da liberdade de movimentar-se livremente no território. (ACEVEDO, 2009, p.215).

Nota-se que os processos de luta fundiárias que envolveram os negros no Brasil também envolvem os negros e os fazendeiros no Marajó estendem-se até a atualidade. Os quilombos se formaram a partir das fugas da exploração a que foram submetidos, territórios “livres”, recantos onde seus integrantes puderam manter práticas próprias às suas formas de existência, tais como o uso comunal dos recursos naturais, a manutenção de uma ordem jurídica própria (Cardoso, 2008; Almeida, 1989; shiraishi neto, 2009).

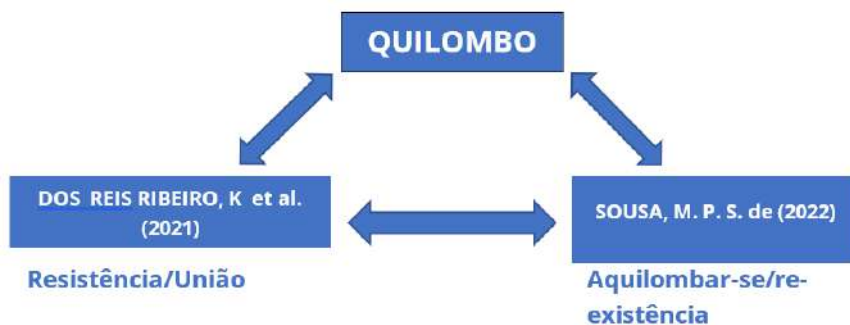
Neste contexto, trazer o lugar de fala de pesquisadores negros marajoaras serve para mostrar que há uma luta para serem sujeitos políticos e produzindo discursos contra hegemônicos. As

vozes desse/a pesquisadora não traz somente uma dissonância em relação às representações negativas e dominantes sobre o quilombo no Brasil, mas também a urgência por existir e a importância de evidenciar que pesquisadora/es negro/as também se juntam a outros pesquisadores brasileiros para produzir as narrativas contra o modelo preconceituoso sobre o quilombo e promover disputas de narrativas.

Para Sarmiento (2006), significa contar como surgiram estas comunidades, “[...] colocar no mapa localidades, rios, lagos, cemitérios e até mesmo casas que surgiram, após conflitos de terra...” “Qual o direito do povo, onde deve chegar e quando?” (Oficina Nova Cartografia Social da Amazônia. Quilombolas da Ilha de Marajó, em 10/12/2006)

Neste sentido, identificamos nos artigos estudados que pensar os quilombos no Marajó estão associados às representações: a) Resistência/União; b) Aquilombar-se/re-existência como sentidos necessários para se desestabilizar verdades hegemônicas na luta dos negros no Marajó.

Figura 2 – categorias de análises nos artigos.



Como descreve Gimenez (1979, p.60) “ a quebra da lógica da dominação e se dá não a partir de cima, mas a partir do povo, compartilhando dentro do possível seus próprios códigos” nesta perspectiva os dois artigos apresentam a ideia de quilombo ancorados nos discursos críticos de pesquisadores negros no Brasil engajados na ideia de resistência da cultura negra brasileira.

Nesta direção os pesquisadores estudados assumem a ideia do “quilombo” como uma importante tecnologia social de resistência que promove o “estar junto” para ampliar e potencializar saberes, cultura, identidade e histórias ancestrais. Assim, Aquilombar-se é compreendido e defendido como um jeito de ser no mundo, uma organização coletiva de resistência e re-existência Sousa (2022).

Essas pesquisas, apesar de terem focos diferenciados, apresentam relatos que representam as vozes autênticas desses quilombos, oferecendo uma perspectiva única e enriquecedora sobre a história, cultura, tradições e desafios enfrentados pelas populações quilombolas no Marajó.

Assim ao estudarem as formas de re-existências malungas das mulheres quilombolas no marajó ou ao questionarem onde estão os alunos quilombolas no ensino da física os textos exercem um papel fundamental na promoção da justiça social, preservação cultural e na ampliação do entendimento sobre a história e a realidade das populações quilombolas e seus territórios. Eles representam uma voz autêntica e essencial na luta por uma sociedade mais inclusiva e igualitária do povo negro refletindo seus interesses, crenças, ideologias.

Pode-se inferir que os estudos realizados por negros, principalmente os remanescentes quilombolas, não são apenas pesquisas acadêmicas, mas também atos políticos e culturais que se encaixam na visão de Stuart Hall sobre a construção das representações. Eles desafiam as representações estáticas e muitas vezes preconceituosas sobre os quilombolas, ressignificando os sentidos a partir das suas próprias narrativas e dos sujeitos quilombolas, resistindo a discursos subalternizadores e promovendo uma compreensão mais autêntica e inclusiva das identidades quilombolas.

Partindo da compreensão de que as representações são construções construídas imersas aos interesses, ideologias e relações de poder, destaca-se a importância da análise crítica das mensagens culturais e a necessidade de considerar as múltiplas

perspectivas e vozes na interpretação da cultura e da sociedade. Neste sentido, é preciso considerar que os artigos analisados utilizam o termo quilombo na forma jurídica e subjetiva relacionada aos conflitos em decorrência das lutas e resistências das comunidades quilombolas,

No texto de Reis, *et al.* (2021) o termo "quilombo" remete a ideia de "resistência", fazendo referência às lutas travadas pelos quilombolas, pelo direito à terra e a direitos sociais mais amplos como educação. Na perspectiva de Souza (2022), o lugar de fala da mulher negra, visibiliza o protagonismo das mulheres frente ao agenciamento nas lutas dentro e fora do quilombo, relaciona o termo "quilombo" a partir do território no qual vive e trava lutas.

Em ambos os textos, revelam os quilombolas, como seus ancestrais, inseridos na luta pela titulação de seus territórios articulados a outras lutas: pelo direito de ser, existir e resistir. Defendendo o quilombo como forma de resistência/união e ou como o aquilombar-se, ou seja, estratégia de organização sociopolítica, resistência e re-existência, as "malungas", vozes e experiências femininas forjadas na vivência cotidiana no quilombo.

Portanto, assim podemos dizer que quilombo está para os pesquisadores marajoaras como lugar de resistência e re-existências, como as/os quilombolas estão para o quilombo salvaguardar sua história e cultura. E assim como seus ancestrais estão a defender seus territórios e seus direitos mais amplos.

Os artigos apresentam revelam uma complexidade das representações sociais em relação aos quilombos, que precisam ser abordados de forma interdisciplinar. Assim, destacar que as representações sociais são construídas e compartilhadas em processos dinâmicos significa dizer que as maneiras como os pesquisadores articulam o debate "feminino" ou "educação" mostram perspectivas diferenciadas, construídas por experiências individuais e coletivas destes pesquisadores.

É preciso considerar que estudos sobre quilombos ainda são raros e as representações sobre os quilombos nos espaços de

poder, por sujeitos quilombolas são mais raros ainda. O acesso a Universidade e ou ao cargo público ainda não são caminhos fácil ou comum para os negros quilombolas ampliarem novas possibilidades de representações sobre o quilombo.

Neste sentido, a contribuição de Pesquisadores Quilombolas deve ser entendida como algo de suma importância, pois os estudos realizados por remanescentes de quilombos representam as vozes autênticas dessas comunidades. Esses pesquisadores trazem uma perspectiva única e enriquecedora para a compreensão dos quilombos, sua história e sua cultura. Isso destaca a relevância da participação das próprias comunidades nas pesquisas que as envolvem.

Considerações

Um ponto de destaque e grande relevância é a contribuição dos estudos realizados por remanescentes de quilombos. Esses estudos representam as vozes autênticas dessas comunidades, pois são conduzidos por pessoas que vivem e experienciam diretamente a vida em quilombos. Isso confere uma perspectiva única e enriquecedora para a compreensão dos quilombos, sua história e sua cultura. Os pesquisadores quilombolas têm um conhecimento profundo das tradições, práticas culturais, desafios e aspirações de suas comunidades. Eles podem fornecer insights que não estão disponíveis para pesquisadores externos, contribuindo para uma compreensão mais completa e contextualizada dos quilombos.

Além disso, a participação ativa de remanescentes de quilombos na pesquisa e na produção de conhecimento sobre suas próprias comunidades é um exemplo valioso de empoderamento e autodeterminação. Isso ajuda a garantir que as vozes das comunidades quilombolas sejam ouvidas e respeitadas, promovendo uma representação mais precisa e justa de suas histórias e identidades.

Logo, a superação da narrativa colonial sobre os quilombos, a complexidade na definição do conceito de quilombo e a contribuição dos pesquisadores quilombolas são temas essenciais para a compreensão das comunidades quilombolas e sua luta contínua por reconhecimento e justiça.

Referências

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth et al. **Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. Diversidade do campesinato: Expressões e categorias**, 2009.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. **Jangwa Pana**, v. 8, n. 1, p. 102-121, 2008.

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil. Senado Federal, Biênio 2015/2016.

CARNEIRO, Edson. Singularidades dos quilombos in MOURA, Clóvis (org.) **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

DE CASTRO CRUSOÉ, Nilma Margarida. A teoria das representações sociais em Moscovici e sua importância para a pesquisa em educação. **Aprender-Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, n. 2, 2004.

DE SOUSA, Maria Páscoa Sarmiento. RE-EXISTÊNCIAS MALUNGAS: AGÊNCIA SOCIOPOLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS NO MARAJÓ. **Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022.

DOS REIS RIBEIRO, K.; FERREIRA SERRA, A.; RIBEIRO RIBEIRO, M. O ENSINO DE FÍSICA E AS QUESTÕES ÉTNICO-RACIAIS: onde estão os alunos quilombolas da Amazônia Marajoara?. revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar, [S. l.], v. 7, n. 21, 2021. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RECEI/article/view/3104>.

GIMÉNEZ, Gilberto. **Notas para uma teoria da comunicação popular**. Cadernos CEAS. Salvador: CEAS, nº 61, pp. 57-61, maio-jun.1979.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes **Herança quilombola: Negros, Terras e Direitos**, in: Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil/ Clóvis. Moura (org.). Maceió: EDUFAL, 2001.

HALL, Stuart. Cultura e representação. **PUC-Rio: Apicuri**, v. 23, p. 10-23, 2016.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. un manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/419.pdf>.

MORAES, Maria Laura Brenner. Stuart Hall: cultura, identidade e representação. **Revista Educar Mais**, v. 3, n. 2, p. 167-172, 2019.

MOURA, Clóvis: **História do Negro no Brasil**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MUNANGA, Kabengele **Origem e histórico do Quilombo na África**. São Paulo: Revista USP, num 28, 1996 DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63>

NASCIMENTO, Abdias do: **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SARMENTO, Maria Páscoa; SOUSA, José Luiz. Quilombolas de Salvaterra, Pa: malungagens, práticas de autogestão e conflitos nas batalhas contra covid-19. **Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 227-248,2022.

SILVA, Paulo Cesar Garré; DE SOUSA SOUSA, Antonio Paulino. Língua e Sociedade: influências mútuas no processo de construção sociocultural. 2017.

COP 30, DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES: OLHARES SOBRE A AMAZÔNIA

MENDES, Rosilene P.
NEVES, Joana d'Arc de Vasconcelos

Resumo

O presente artigo visa analisar os discursos sobre a Amazônia no movimento preparatório da COP 30. A preparação faz parte de um conjunto de ações e eventos que culminará na Conferência das Partes da Convenção das Nações Unidas sobre Mudanças de Clima e soluções para conter o aquecimento global e criar alternativas sustentáveis para a vida na Terra a ser realizado em Belém do Pará, em 2025. A coleta dos discursos que compuseram o *corpus* de análise foi realizada com recorte temporal nas publicações de jornais locais e documentos oficiais sobre aprovação da candidatura de Belém como sede do evento, assim como as publicações referentes ao evento preparatório ocorrido em agosto de 2023 na capital do Pará. Para análise dos discursos, foram considerados os sujeitos e os enunciados sobre a Amazônia para posterior extração dos argumentos, das ideias centrais e categorização em temáticas analíticas. Como resultado constata-se que os discursos são construídos em torno de enunciados distintos que por vezes se inter cruzam nos espaços de divulgação da mídia, a partir de enfoques diferenciados sobre a candidatura de Belém para sediar o evento, alimentando uma imagem da Amazônia “para turista ver”, na busca de fornecer elementos para novas leituras sobre a Amazônia e, ainda, compõe-se de denúncias sobre a ausência da participação popular.

Palavras-chave: Cop 30; Amazônia; políticas climáticas; discursos

1. Introdução

Diante do colapso atual que vivemos, fruto de problemas originados pela ação humana, a natureza tem reagido de forma surpreendente e devastadora. Grandes furacões, enchentes e secas

provocam a escassez de alimentos e água potável. A crise atmosférica, mais precisamente o efeito estufa, emissões de gases na camada de ozônio, tem provocado debates sobre a responsabilização política dos países e organização de movimentos mundiais para tentar diminuir o aquecimento global.

Assim, desde a Cúpula da Terra em 1992 que pautou-se em documentos como: Carta da Terra; Convenções: Biodiversidade, Desertificação e Mudanças climáticas; Declaração de princípios sobre florestas; Declaração do Rio sobre Ambiente e Desenvolvimento; e a Agenda 21, a relação entre proteção ambiental, sustentabilidade da vida humana no planeta vem recebendo destaque nas agendas internacionais, com ênfase no desafio de enfrentar o aquecimento global e as mudanças climáticas que resultam das ações do homem.

Atualmente, são aproximadamente 200 países que ratificaram essa relação por meio de Convenções, transformadas em estratégias de acordos mais amplamente reconhecidos e influentes no âmbito internacional. Dentre essas estratégias estão as Conferências das Partes -COP, que em vigor desde março de 1994, já se reuniram 29 vezes em diversos países: COP1- Berlin, 1995; COP2-Genebra,1996; COP3-Kyoto, 1997; COP4-Buenos Aires,1998; COP5-Bonn,1999; COP6 I-Haia,2000; COP6 II Bonn,2001; COP 7 – Marrakech (2001); COP 8 – Nova Delhi (2002); COP 9 – Milão (2003); COP 10 – Buenos Aires (2004); COP 11 – Montreal (2005); COP 12 – Nairóbi (2006); COP 13 – Bali (2007); COP 14 – Poznan (2008); COP 15 – Copenhague (2009); COP 16 – Cancún (2010); COP 17 – Durban (2011); COP 18 – Doha (2012); COP 19 – Varsóvia (2013); COP 20 – Lima (2014); COP 21 – Paris (2015); COP 22 – Marrakech (2016); COP 24 – Katowice (2018); COP 25 – Madrid (2019); COP 26 – Glasgow (2021); COP 27 – Sharm el-Sheikh (2022); COP 28 –Dubai (2023); COP 29 Baku (2024) .

Ressalta-se que na conferência de Dubai realizada em 11 de dezembro de 2023 foi aprovado que o Brasil, pela primeira vez, seria sede da COP, a de número 30, na cidade de Belém do Pará. Nas palavras da Ministra Marina Silva: *a primeira vez que a*

Amazônia, bioma essencial para o combate à mudança do clima, sediaria uma COP (Brasília, 2023)

De uma forma geral, a candidatura de um estado da Amazônia brasileira para sediar a COP 30 se sustenta em discursos políticos e até mesmo econômicos sobre a importância da Amazônia para o debate do clima. Entretanto, pesquisadores têm apontado a Amazônia como uma região de dados esparsos, com variáveis climáticas insuficientemente quantificada, produzindo, incertezas e por vezes contradições nos diferentes processos subjacentes aos mecanismos dinâmicos do clima e sua variabilidade em uma ampla variação de escalas temporais e espaciais e, conseqüentemente, sobre sua importância e impacto social para o clima local e internacional.

Informações do Instituto Nacional de Investigação Espacial (INPE), sinalizam que a Amazônia brasileira já emite mais CO₂ do que absorve, representando um cenário inquietante não somente para o mundo, mas principalmente, para os moradores da região, que já estão sendo fortemente impactados por modificações climáticas, como é o caso das enchentes atípicas que afetaram os estados do Norte no início deste século, ou ainda, a seca do Rio Amazonas no ano de 2023, que afetou o nível dos rios.

As análises de pesquisadores do clima no planeta sugerem que tanto o calor quanto a seca que atingiram a maior floresta tropical úmida do mundo já refletem o panorama das mudanças climáticas, tanto em nível local quanto global. Para Gatti (et.all.,2021), as mudanças são frutos do longo histórico de modelos econômicos e políticos praticados na região e baseados na sua exploração predatória, o que culminou nas diversas problemáticas que hoje contribuem, de maneira quase catastrófica, para a sua destruição por meio das ações antrópicas.

Neste contexto, interessa-nos os discursos sobre a Amazônia que atravessam os fóruns internacionais de debate sobre meio ambiente. Na visão de Bryant e Bailey (1997), são discursos predominadas pela noção de ambiente politizado, ou seja, os problemas ambientais não são neutros, mas mediados por

relações assimétricas de poder, revelando que, as questões ambientais envolvem lutas simbólicas em torno da definição e imposição de certos significados, com implicações para os vários atores concernidos, em diferentes escalas, como os contextos políticos locais, nacional e global.

Segundo Bueno (2008, p.84-85), esse enquadramento de politização do debate sobre o clima, trata de uma teia de “[...] representações articuladas em torno do nó central ‘natureza’, constituindo-se em ações que provocam sua destruição”. Uma articulação, que permite [...] posições antagônicas operarem dentro do mesmo quadro de representações”. Como analisa Besse (1997), são sentidos produzidos historicamente, sempre associando à relação do território e à natureza ganhando diferentes contornos que variam entre a: a) significação metafísica da natureza - que a concebe como substância, como poder criador autônomo; b) significação tecno-científica, que concebe a natureza como um sistema de fenômenos e um instrumento que pode ser colocado a serviço de um projeto; ou ainda, c) a partir de uma significação ética, que vê a natureza como um objeto a ser cuidado, um fenômeno de inquietude face aos efeitos da atuação humana. A predominância de qualquer uma dessas três significações, varia em relação ao grupo social que as invoca.

Assim, diante do contexto aonde se busca “pensar globalmente e projetar acordos visando mitigar as ações humanas predatórias em relação à natureza e aos riscos relacionados ao clima e às catástrofes naturais em todos os países” as representações sociais sobre a Amazônia podem desempenhar um papel fundamental na dinâmica das relações sociais, das relações da sociedade (Local e mundial) não apenas como espaço, mas também como práticas espaciais, pois, na medida em que a COP 30 pauta a preservação da natureza, pode ao mesmo tempo transformar as representações sobre a região, como também, ter efeito nas práticas sobre este espaço, sobretudo localmente.

Para tratar da relação Amazônia e clima do planeta, partimos da premissa de que há inúmeras vozes atribuindo significados.

Amazônias inventadas e imaginadas remetendo ao campo simbólico resultando em inúmeras ressignificações. Nesta perspectiva, nos questionamos: Como o tema Amazônia tem sido tratado na preparação da COP 30? Quem são os sujeitos dos discursos e quais os sentidos que se destacam? Que argumentos são utilizados?

Com o propósito de responder atais questões, este artigo volta-se para os discursos produzidos sobre a Amazônia no contexto da preparação da COP 30. Para tanto, foram selecionados os discursos do anúncio da cidade de Belém para sede do evento em 2025, assim como, discursos produzidos durante o evento de preparação (realizado em 2023 já na capital do Pará). Para a coleta dos discursos, foram pesquisados os sites do governo brasileiro, assim como, reportagem sobre a temática em jornais de circulação local e nacional.

Para análise dos discursos foram realizadas a leitura prévia e extração dos sentidos produzidos (ideias centrais dos discursos) por diferentes sujeitos (políticos/pesquisadores/representantes de movimentos sociais) em matérias publicadas em jornais. Essas ideias permitiram, a partir da orientação de Bardin (1977), os procedimentos de exclusão mútua; homogeneidade; pertinência; objetividade, fidelidade e produtividade no intuito de realizar a categorização temática, a saber: Amazônia para turista ver e; Amazônia vozes silenciadas, conforme apresentaremos a seguir,

2. Contexto de produção: reuniões preparatórias da COP 30

A candidatura de Belém como cidade sede da COP 30 é marcada pelo convite do então governador do Estado do Pará, Helder Barbalho, para que o mundo conhecesse a realidade Amazônica, em especial a floresta. Para tanto, o governador valeu-se dos argumentos que envolvem a sua constituição singular, de pluralidade cultural, de biodiversidades inimagináveis, detenção de imensuráveis recursos naturais; assim,

colocando-a em sua totalidade, como uma região de grande implicação e relevância para o destino e vida no planeta.

No discurso do presidente brasileiro, Luiz Inácio da Silva, há necessidade, para além da lógica ambiental, de demarcar a dimensão política no debate sobre a mudança climática. Em sua opinião, é preciso dialogar a respeito da responsabilização das políticas desenvolvidas pelos países, o que implica trazer as discussões sobre as desigualdades sociais e econômicas para balizar as negociações sobre o clima. “Se não discutirmos a desigualdade com igual prioridade à questão climática, podemos ter um clima muito bom e o povo morrendo de fome em vários países”. (LULA; BRASILIA, 2023).

Estes discursos (re)assumem um significado político-diplomático, além do próprio protagonismo brasileiro, após quatro anos de silenciamento e negacionismo. São falas que demarcam parâmetros gerais, as quais norteiam o compromisso que os políticos brasileiros querem estabelecer no cenário mundial com vistas a proporcionar o crescimento econômico, sem a destruição dos recursos naturais, pautando a sustentabilidade do desenvolvimento amazônico a partir de três pilares: Infra estrutura e floresta amazônica; população; e economia na região.

Amazônia representa cerca de 61% do território brasileiro e constitui a maior cobertura de floresta tropical do planeta. Concentra 98% das terras indígenas brasileiras e 77% das unidades de conservação que, somadas aos territórios quilombolas, representam 32% da superfície do país. Sua extensão e biodiversidade abriga 170 povos indígenas, 357 comunidades remanescentes de quilombos e milhares de comunidades de seringueiros, castanheiros, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, assentados da reforma agrária, entre outros. É um lugar de muitos povos, culturas e línguas que vivem ali por mais de 11.000 anos.

Salienta-se ainda, que a região é responsável por cerca de 1/5 da água doce do mundo, armazena em suas ricas florestas e solos quantidades substanciais de carbono que, do contrário, se

concentrariam na atmosfera, contribuindo para o aquecimento global. Acrescenta-se, ainda, as milhares de espécies que despertam interesses da ciência para a humanidade.

Como descreve Simonian e Baptista (2015) na Amazônia, tudo possui proporções gigantescas: tem o rio mais volumoso do planeta; é o maior conjunto contínuo de florestas tropicais e uma das maiores biodiversidades do mundo. O bioma Amazônia está distribuído por mais de 50% da superfície da América do Sul, alcança nove países e toda a porção norte do Brasil, dividindo-se em três blocos: o domínio ecológico amazônico, propriamente dito (o que corresponde a 86% do total); e duas áreas de transição: a transição entre o bioma do Cerrado e da Amazônia, na porção sul, e a transição entre o bioma da Caatinga e da Amazônia, na porção leste

Economicamente, os políticos brasileiros argumentam que como maior Bioma do planeta, a Amazônia pode produzir e fornecer, por autogestão, insumos e bioprodutos como respostas a fomentos e a processos autossustentáveis de aproveitamento da natureza, com menor impacto e degradação ambiental e maior rendimento da qualidade do produto.

Entretanto, observa-se que após 32 anos de debates sobre o clima e sobre a Amazônia, iniciados ainda na Eco 92, passando ainda pelos debates construídos na Rio+20 em 2012, as capitais amazônicas, incluindo Belém, a capital do Pará, sede da COP 30, apresentam muitos atrasos em relação às políticas ambientais. Nesse cenário, encontram-se de um lado, os organismos e entidades internacionais impondo: a) o cumprimento das metas e dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável pela Agenda de 2030; b) a repactuação das diretrizes e acordos estabelecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU); c) a definição das ações prioritárias para articular em um esforço comum programas e planos de fomento de políticas públicas voltados à causa de mitigação dos impactos das alterações climática. Do outro lado, observa-se nas instâncias governamentais da Amazônia, a ausência de uma agenda climática forte, com ampla divulgação e

participação popular na construção de políticas ambientais locais efetivamente implementadas ou construídas.

De uma forma geral, as opiniões se dividem a respeito da COP 30 ser realizada em Belém, com várias organizações manifestando preocupações sobre o impacto ambiental e social na região. Para algumas organizações a conferência pode ser a oportunidade para destacar questões locais. Entretanto, há outras, que expressam preocupações em relação a infraestrutura local e o impacto socioambiental do evento.

A própria reunião preparatória da COP 30 realizada entre os dias 03 a 10 de agosto de 2023, em Belém do Pará, o governo dos EUA se comprometeu em apoiar países com o bioma Amazônico em suas estratégias para emissões líquidas zero, considerando o Acordo de Paris (COP21)¹, com ampliação do financiamento internacional, dobrando, ainda em 2024, o valor da ajuda financeira anual para a promoção de ações voltadas à mudança climática;

Com tal direcionamento, a COP 30 tem sido construída com a preocupação de garantia da infraestrutura local, ou seja, de que Belém esteja preparada para receber em 2025 o evento de forma eficaz, e também, de ser uma oportunidade para ressignificar o sentido da Amazônia (local e internacionalmente), e, desta forma, projetar a Amazonia para trazer mais recursos para a região. Nas palavras de André do Lago (Agência Pará, 2023) o grande foco do grande investimento é fazer com que o mundo conheça a Amazônia como cidade receptiva que atraia o turismo. “Quanto mais se souber sobre a Amazônia, mais as soluções e decisões serão as melhores possíveis”.

Diante disso, grandes projetos de infraestrutura foram arquitetados, incluindo redes hoteleiras, reurbanização de

¹ O governo brasileiro comprometeu-se em sua Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC a reduzir as emissões de gases de efeito estufa em 37% em 2025, com uma contribuição indicativa subsequente de redução de 43% em 2030, em relação aos níveis de emissões estimados para 2005.

diversas áreas, requalificação de vias, mudanças no transporte público, investimentos na área da saúde, como o projeto do Hospital Público da Mulher e o Pronto-Socorro da Augusto Montenegro, construção e adaptação de novas áreas de convivência, lazer e turismo e profundas intervenções em pontos da cidade que deverão receber uma maior movimentação de turistas e integrantes do evento internacional.

Os sentidos construídos sobre a Amazonia para COP 30 no levam a seguinte categorização de duas ideias centrais: a) A Amazonia para turista ver; b) A Amazônia Vozes ainda silenciadas, conforme apresentamos a seguir:

2.1 A Amazônia para turista ver

Os noticiários paraenses sobre a realização da COP30 no estado, demonstram muito entusiasmo para uma possível visibilidade à Amazônia e para importância da discussão sobre clima no território. Porém, em meio às falas entusiasmadas, observa-se algumas receosas, ou no mínimo reticentes em relação à infraestrutura e hotelaria da capital paraense para receber um público estimado – em torno de 30 mil pessoas –, além das contradições da cidade e do próprio estado em relação às políticas do clima. Esses são, em geral, discursos que marcam o grande desafio para que as intervenções urbanísticas, obras de infraestrutura, turismo, mobilidade e logística consigam diminuir os abismos socioambientais existentes há anos na capital. Para o governador Helder Barbalho,

O estado do Pará, Belém, estará ávido a receber a todos, e trabalhando para que possamos, por um lado, fazer um belo evento, mostrarmos que a Amazônia está preparada para receber o planeta, mas, por outro lado, também a construção do desenvolvimento sustentável da nossa região (Barbalho, 2023).

Pesquisadoras paraenses como Marcela Gonçalves (NAEA - UFPA) têm se pronunciado sobre a forma como a agenda global

do clima tem sido gradativamente, e de maneira muito visível, capturada pelas grandes corporações, revelando as contradições: “Se a gente observar quais são as fontes de emissão [de gases do efeito estufa] e a que setores esses principais patrocinadores da COP estão ligados, eles são justamente os responsáveis pelo maior nível de emissões globais” (SUMAUMA- Julho 2023). Destaca-se como exemplo, o papel da Vale mineradora na própria construção da COP no Pará – empresa, responsável por diversos desastres ecológicos no Pará e no Brasil e a financiadora das obras realizadas na cidade sede para tornar a capital Paraense ‘sustentável’ e atrativa.

Belém, de dimensões territoriais próximas a 505 km² de área, sendo 34,6% do território formado de área continental e 65,4% corresponde ao conjunto de 39 ilhas. Entretanto, os projetos de Infraestrutura, para a Conferência do Clima de 2025, foram planejados apenas em um perímetro denominado “Polígono COP 30”, recortando a parte da cidade aonde os participantes do evento vão circular com maior frequência. Esse “Polígono” compreende uma área de aproximadamente 30 quilômetros quadrados, envolvendo a Cidade Velha até o bairro do Marco, passando pelo Mercado Ver-o-Peso, pelos bairros de São Brás, Sacramento e Guamá e pelo Aeroporto Internacional de Belém, concentra os bairros com os imóveis mais valorizados da capital, isolando segundo o Jornalista Adams Mercês (UOL-Notícias Pará-Maio 2023) os participantes do evento em uma realidade distante da maioria dos paraense.

OBRAS PARA A COP-30 EM BELÉM



Fonte: Sumauma (2023)

Como pode-se observar, os oito projetos acima, pouco articulam e impactam positivamente as políticas de moradia e mobilidade. Inseridas na lógica das Intervenções urbanísticas realizadas para receberem grandes eventos, os projetos ignoram o uso popular dos territórios, sendo considerados pelo Pesquisador Saint Clair (Samuama julho-2023) “como atrativas para o turismo, para os investimentos econômicos”, sem que sejam levadas em conta as “relações cotidianas e seus territórios”.

Contraditoriamente, como argumenta o próprio pesquisador, infraestrutura sem investimentos sociais, não se fortalece o turismo, “É preciso olhar para os espaços ligados à vida cotidiana

para que as pessoas que vivem aqui não precisem pagar para usar tudo o que existe neles”.

Investir na infraestrutura ou maquiagem Belém para turista ver, significa dizer que a Cúpula do Clima na Amazônia urbana servirá apenas para a construção de uma imagem por políticos locais e corporações transnacionais, em outras palavras, o “banho verde”, se configura como uma estratégia de propaganda e marketing para tirar vantagens da Amazônia.

2.2 Amazônia vozes ainda silenciadas

É necessário ouvir o que a Amazônia tem a dizer, faz muito tempo que a Amazônia carrega uma história de relação periférica com o Brasil, sempre marcada por ausências de amparo, forte exploração e falta de participação popular das vozes amazônicas nos processos decisórios.

As lutas dos povos da Amazônia atravessam o tempo. As conquistas territoriais dos povos e suas comunidades amazônicas são marcadas segundo Becker (2015), por discursos da transformação regional baseados em alianças contraditórias que pautam o desmatamento, a pecuária e combustíveis fósseis e a degradação ambiental. Segundo Leff (2002):

a degradação ambiental emerge do crescimento e da globalização da economia. Esta escassez generalizada se manifesta não só na degradação das bases da sustentabilidade ecológica do processo econômico, mas como uma crise de civilização que questiona a racionalidade do sistema social, os valores, os modos de produção e os conhecimentos que o sustentam. (p. 56).

Para além da lógica econômica, os povos amazônicos, nos oferecem outros horizontes de sentido para compreender as histórias de destruição, geografias de colapso e de silenciamento das populações locais. Para Malheiro et al (2021), outros interlocutores são necessários para recontar a construção histórica,

social e cultural das Amazônias, sujeitos que representam a multiplicidade de vozes outrora apagadas, visibilizados a partir de uma nova perspectiva crítica latino-americana de falar e representar a Amazônia

Nesse cenário, embora a COP 30 seja apresentada como estratégia às questões climáticas, ela tem recebido inúmeras críticas por falta de ações concretas, pelas contradições ainda presentes, como a Política de extração de petróleo e o desmatamento, mas sobretudo, pela ausência ou pouca participação popular nas construções das políticas e decisões de financiamentos.

Os movimentos sociais, reivindicam que os diálogos devam necessariamente considerar a escuta aos povos e comunidades tradicionais de base, como indígenas, quilombolas, trabalhadores rurais, ribeirinhos e extrativistas, movimentos sociais, organizações, povos da floresta e da água.

Na expectativa de uma maior representatividade de indígenas na COP 30, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), pautam no Fórum de Inovação Climática, realizado em Londres em 27.06 2024, a necessidade do debate sobre a importância dos indígenas para as políticas de mitigação da crise climática em nível nacional e internacional e relacionam a demarcação dos territórios indígenas à política climática,

Precisamos de mecanismos inovadores para financiar esses esforços e evitar eventos climáticos extremos. É necessário considerar a cosmologia indígena para reduzir os efeitos negativos que temos acompanhado no Brasil e no mundo. Os indígenas precisam estar presentes nas mesas de discussão. É hora de criar soluções, fomentar investimentos e mudar as concepções, envolvendo os povos indígenas, os governos e a sociedade civil em um esforço conjunto (Joenia Wapichana, BASILIA, FUNAI. 2024).

Para os povos indígenas, seus protagonismos em relação ao cuidado com a natureza precisam ser reconhecidos nos processos de demarcação de seus territórios,

Não há solução para a crise climática sem os Povos Indígenas e sem os territórios indígenas, precisamos sim ter os nossos territórios demarcados e acreditamos que nossa mensagem chegou a quem deveria chegar”, adicionou Tuxá em referência à (CARTA DA APIB ao Presidente COP 28- 2023)

Além dos indígenas, os povos quilombolas também pautam, desde a COP 28, maior participação, estabelecendo uma maior equidade na participação entre gênero e raça,

Estamos presentes, mas isto não significa que estamos participando ativamente, pela falta de um representante nas decisões oficiais e na construção de políticas

O espaço de decisão das COPs ainda é muito branco e muito masculino. Quando há alguma abertura, quem participa são, em geral, as mulheres brancas. Eu não quero só participar de mesas em pavilhões para apontar o que está ruim, quero participar das negociações e abordar para onde vai o financiamento. (SELMA DEALDINA, secretária executiva da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-CONAq. Em entrevista a Exames em DEZ 2023)

Para Vanuza Cardoso, quilombola do território do Abacatal, localizado na Região Metropolitana de Belém, a estratégia de participação na preparação da COP30, não foi satisfatória. “Para falar de diálogos, a gente precisaria ter dialogado, conversado, precisaria haver uma troca e não houve”. (VANUZA CARDOSO Terra de Direitos agosto de 2023).

Nilma Bentes, militante do Movimento Negro Nacional e Co-fundadora do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), afirmou que a plenária ‘Amazônias Negras’ – chamada de transversal na programação – foi uma “plenária bastarda”. (NILMA 2023).

Há um consenso de que a política climática precisa, sim, reparar os efeitos da colonialidade, oferecendo soluções de reconstruções climáticas sem transferir para os povos quilombolas e indígenas, comunidades tradicionais, rurais e do campo a responsabilidade de combater as catástrofes climáticas provocadas pela desresponsabilização dos produtores de combustíveis fósseis, pela poluição criada historicamente, por

suas atividades ao contabilizar carbono florestal nos seus balanços de sustentabilidade. No entanto, para o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) não há solução para a crise ambiental ditado pelo modelo capitalista, pois não há “interesses comuns” entre os povos e a elite econômica mundial.

Entre a ausência de participação mais efetiva e as críticas à políticas contraditórias como a extração de petróleo, a Cúpula da Amazônia realizada em 2023 termina, sem muitos avanços. Até o momento nada de concreto foi determinado. E nada foi direcionado à Amazônia Marajoara, aos seus povos, sua gente, sua cultura.

Entre os discursos dos representantes dos movimentos sociais percebe-se que não basta somente zerar o desmatamento, é preciso realizar a transição energética para fontes renováveis, para tanto, é preciso pautar ações em soluções climáticas baseadas na natureza, compreendendo tanto ações de conservação quanto de regeneração de ecossistema e floresta, como também remover o carbono da atmosfera. Investir no desmatamento zero até 2030 e estabelecer um novo contrato social ancorado nas soluções através da natureza, para salvaguardar o bem-estar das próximas gerações.

3. Considerações finais

No âmbito da linguagem, o que pertence à ordem da História é o discurso e não o sistema. Como diz Fiorin (1996), o sentido do discurso não pode ser feito sem temporalizar os sujeitos e contextos de sua enunciação.

Construídos em dinâmicas contraditórias, constitutivamente heterogêneos em relação a outros discursos identificamos, neste estudo, diferentes sentidos produzidos sobre a relação da Amazônia com o clima, no processo de preparação da COP 30.

Os discursos são construídos em torno de enunciados distintos que por vezes se inter cruzam nos espaços de divulgação da mídia a partir de enfoques diferenciados sobre a candidatura

de Belém para sediar o evento COP 30, a infraestrutura alimentando uma imagem da Amazônia para turista ver, “pontos de atração” na busca de fornecer elementos para novas leituras sobre a Amazonia e ainda de denúncias sobre a ausência da participação popular.

A produção de sentido extraídos dos textos jornalísticos revelam que mesmo destacando a Amazônia como detentora de uma biodiversidade impressionante, omite-se os problemas de desmatamentos, queimadas, rios poluídos, fauna e flora; assim como, problemas de saneamento básicos das populações amazônicas, inclusive das capitais. Observa-se uma proximidade discursiva entre as falas dos políticos e os projetos de preparação da infra-estrutura, projetos focados na circularidade “Polígono 30” dos sujeitos que vem para o evento, nos bairros mais caros de Belém.

Pode-se, assim, dizer que apesar do reconhecimento da importância da realização da cop30 na Amazônia, observa-se que os projetos de infraestrutura, aliados aos discursos de propostas de abertura econômica da Amazônia aos financiamentos a organismos e empresas multinacionais sem a participação social local, como a dos povos originários, quilombolas entre outros, colocam em risco o impacto positivo deste evento para essas populações.

É inquestionável, que as informações que circulam nos jornais locais sobre a COP30 em Belém, termina por popularizar o grande paradoxo da Amazônia hoje, ou seja, presa ao modelo de desenvolvimento insustentável, com taxas altas de desmatamento e baixa governança pública, pode ainda, se tornar uma potência no cenário da segurança climática nacional e mundial, mas para tanto, precisa oferecer suporte ecossistêmico para a gestação de um novo modelo de desenvolvimento sustentável, baseado na economia verde de baixo carbono.

Assim, considerando os discursos dos movimentos sociais e pesquisadores que continuam destacando contradições entorno dos financiamentos e dos investimentos para mitigação dos

problemas climáticos e a ausência da participação social, destacamos que seja imprescindível buscar políticas de combate ao desmatamento e perda de biodiversidade biológica e serviços ecossistêmicos ligados apenas ao padrão de crescimento econômico, sem considerar a qualidade social de vida da população local.

Podemos concluir que é imperativo que o Brasil e a Amazonia ressignifiquem o seu compromisso de mostrar ao mundo a Amazônia. Destacando que sua preservação significa muito mais que cuidar da biodiversidade, significa também, cuidar de sua gente, dar-lhes dignidade de vida e para além disto, é preciso respeitar a sabedoria e resistência ancestral dos povos originários, que ensinaram por séculos, muitos antes dos colonizadores europeus, a ver a Terra como parte da sua existência e não apenas como recurso natural.

Referências

André do Lago (2023) in <https://agenciapara.com.br/noticia/44664/cop-30-dara-vitrine-a-belem-e-trara-solucoes-de-crescimento-a-amazonia>. Acessado em julho de 2024

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo** Lisboa: Edições 70, 1977
BECKER, Bertha K. “Novas territorialidades na Amazônia: desafios às políticas públicas”. In: VIEIRA, Ima C. G. (org.). **As Amazônias de Bertha K. Becker**, v. 03. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 505-514.

Brasília, DF: Governador do Pará. [2023]. Disponível em <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2023/05/onu-confirma-belem-pa-como-sede-da-cop-30-conferencia-para-o-clima>. Acessado em julho 2024. Brasília, DF: Presidente da República, [2023]. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2023/12/brasil-e-formalmente-eleito-pais-sede-da-cop-30>. Acesso em 01 .08. 2024

BRYANT, R.; BAILEY, S. **Third world political ecology**. Londres: Routledge, 1997

BUENO, M. F. Natureza como representação da Amazônia. **Espaço e Cultura**, n. 23. Rio de Janeiro: UERJ, 2008

CARTA LULA **Não existe solução para a crise climática sem Povos e Territórios Indígenas Mensagem dos povos indígenas do Brasil ao presidente Lula**, na COP28. 2 DE DEZEMBRO DE 2023 | DUBAI - EMIRADOS ÁRABES UNIDOS https://apiboficial.org/files/2023/12/Carta-Lula-COP-28_Manifesto-Emergencia-Indi%CC%81gena_Dez2023-1.pdf

FIORIN, J. L. **As astúcias da enunciação**. São Paulo: Ática, 1996

GATTI, L. V. et al. Amazonia as a carbon source linked to deforestation and climate Change. **Nature**, 595, 2021., p. 388–393

GONÇALVES, Marcela Vecchione (NAEA -UFPA) [Julho 2023]. Disponível em <https://sumauma.com/vale-tudo-para-maquiar-belem-para-a-cop-30>. Acessado em julho 2024

Joenia Wapichana. BRASÍLIA – FUNAI [JULHO 2014] Disponível em <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/funai-reforca-importancia-da-inclusao-dos-povos-indigenas-nas-politicas-de-protecao-ambiental-em-forum-internacional> . Acessado em julho 2024

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**, v. 3, n. 1, p. 36-51, 2002.

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. **Horizontes Amazônicos. Para repensar o Brasil e o**, 2021.

BENTES, Nilma. Terra de Direitos agosto de 2023. Disponível em <https://terradereitos.org.br/noticias/noticias/cupula-da-amazonia-entre-criticas-a-participacao-popular-e-os-saldos-politicos-para-a-amazonia/23919>. Acessado em julho de 2024

Saint-Clair Cordeiro da Trindade Júnior (UFPA). [Julho 2023]. Disponível em <https://sumauma.com/vale-tudo-para-maquiar-belem-para-a-cop-30>. Acessado em julho 2024

SELMA DEALDINA, secretária executiva da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais

Quilombolas-CONAq. **Em entrevista a Exames** em DEZ 2023. Disponível em <https://exame.com/esg/cop28-para-falar-com-iguais-falo-no-brasil-lider-quilombola-aborda-falta-de-espaco-e-integracao>. Acessado em julho 2024.

SIMONIAN Ligia T. Lopes; BAPTISTA, Estér Roseli (Org) **Formação Socioambiental da Amazônia**. – Belém: NAEA, 2015

VANUZA CARDOSO **Terra de Direitos** agosto de 2023. Disponível em <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/cupula-da-amazonia-entre-criticas-a-participacao-popular-e-os-saldos-politicos-para-a-amazonia/23919>. Acessado em julho de 2024

Referencias complementares

https://ambientes.ambientebrasil.com.br/mudancas_climaticas/evolucao_do_debates/historico_das_cops.html

<https://casavogue.globo.com/um-so-planeta/noticia/2021/05/5>

locais do Brasil podem estar submersos em 2100. O Rio de Janeiro é um deles - Casa Vogue | Um Só Planeta (globo.com)

<https://centrobrasilnoclima.org/rumo-a-cop-28-expectativas-e-desafios-da-cupula-do-clima-em-dubai/>

[https://ciclovivo.com.br/planeta/meio-ambiente/Mudancas climáticas ameaçam a Ilha de Marajó](https://ciclovivo.com.br/planeta/meio-ambiente/Mudancas_climaticas_ameacam_a_Ilha_de_Marajó) - CicloVivo.

<https://fas-amazonia.org/o-caminho-ate-marrakech-confira-o-historico-de-cops/>

<https://portalresiduossolidos.com/cop-30-em-belem-uma-oportunidade-para-empresarios-sustentaveis-da-amazonia/>

<https://www.agenciapara.com.br/noticia/44664/cop-30-dara-vitrine-a-belem-e-trara-solucoes-de-crescimento-a-amazonia>

<https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2023/01/13/O-que-podemos-esperar-da-realizacao-de-uma-COP-na-Amazonia>

<https://www.poder360.com.br/opiniao/cupula-da-amazonia-e-a-construcao-de-uma-nova-agenda-para-a-regiao/>

<https://www.terra.com.br/planeta/sustentabilidade/declaracao-da-cupula-da-amazonia-desaponta-especialistas,d578c09df0fe39fac25e57a735edc3b3yu0cyk5l.html>

<https://www.wwf.org.br/?85920/COP-30-na-Amazonia-reforca-urgencia-de-combate-ao-desmatamento-e-agenda-de-transicao-energetica>

[https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/06/01/plinio-valerio-diz-que-cop-em-belem-nao-trara-resultados-positivos.](https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/06/01/plinio-valerio-diz-que-cop-em-belem-nao-trara-resultados-positivos)

A linguagem dos saberes tradicionais no consumo do Turu (*Teredo sp.*)

RAMIRES, Carolina S. B.¹

VIEIRA, Norma Cristina²

Resumo

A relação entre língua e sociedade não é uma relação em que uma determina a outra, mas de interação entre elas, em que uma se refrata na outra, num sistema de influências (SILVA & SOUSA, 2017, pág. 263). Este trabalho tem o intuito de relacionar a linguagem dos saberes tradicionais como fonte de conhecimento científico, visto que, atualmente tem sido considerado um fator relevante na construção de novas práticas científicas. Na nossa pesquisa sobre o estudo sociocultural do turu no município de Soure, Pará, essa interação entre conhecimento tradicional e científico é um dos objetivos principais, pois o consumo do turu é relacionado pelos consumidores com diversos atributos que ainda não possuem conclusões científicas. Com a elaboração de uma memória escrita da alimentação é possível o desenvolvimento cumulativo dos conhecimentos, concretizando-se um verdadeiro saber constituído, pois a escrita permite codificar, em um repertório estabelecido e reconhecido, as práticas e as técnicas elaboradas em determinada sociedade, a tradição oral teoricamente está destinada, a longo prazo, a não deixar seus traços nas próximas gerações (MONTANARI, 2008, pág. 61). Utilizar a linguagem dos saberes tradicionais para agregá-los ao conhecimento científico, considerando todos os aspectos envolvidos na construção desse conhecimento, é importante para expandir os conhecimentos acerca desta prática cultural, pois, apesar de alguns conhecimentos não apresentarem

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, PPLSA – UFPA.

² Professora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA); Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Bragança (CBRAG). E-mail: normacosta@ufpa.br

evidências científicas comprovadas, já são amplamente conhecidos pelas populações tradicionais.

Palavras-chave: saberes tradicionais; conhecimento científico; linguagem.

Introdução

Segundo Fromkin e Rodman (1993, pág. 3), é a linguagem que constitui a fonte da vida humana e do poder, de acordo com a filosofia expressa nos mitos e religiões de vários povos. Assim como, afirmam que a posse da linguagem, mais do que qualquer outro atributo, distingue os seres humanos dos animais. Não se pode negar a relação existente entre língua e sociedade e para analisá-la, é necessário que se faça um percurso, inicia no com a análise entre língua e contexto sociocultural, passando pela relação entre a língua e a posição social do falante e finalizando com a análise entre mudança linguística e movimento de classe (SILVA & SOUSA, 2017, pág. 262).

No livro *Linguagem e linguística*, o autor LYONS (1981, pág. 21) analisa cinco autores e conclui que, as cinco definições de "lingua(gem)" citadas e brevemente discutidas serviram para introduzir algumas das propriedades que alguns linguistas consideraram como traços essenciais das línguas tais quais as conhecemos, considerando que a maioria deles adotou a visão de que as línguas são sistemas e símbolos projetados por assim dizer, para a comunicação.

A relação entre língua e sociedade não é uma relação em que uma determina a outra, mas de interação entre elas, em que uma se refrata na outra, num sistema de influências (SILVA & SOUSA, 2017, pág. 263). Quando falamos sobre linguagem, é importante considerar suas sazonalidades, visto que, cada povo tem sua própria língua, e a comunicação pode se tornar restrita aos outros povos que ainda não a conhecem.

Quando Dias (2012, pág. 2314), fala no seu texto sobre os saberes tradicionais dos povos amazônicos e meio ambiente quanto à complexidade da proteção jurídica, ela observa que embora os conceitos e definições de população tradicional e, conseqüentemente, de conhecimento tradicional, foram elaborados por meio da contribuição de estudos pertencentes a várias áreas científicas, ainda faz-se necessário o desvendamento de seus significados de forma operacional, dificultando a realização pois necessita de alguns cuidados e muitas considerações.

Dentro deste escopo, o trabalho tem o intuito de relacionar a linguagem dos saberes tradicionais como fonte de conhecimento científico, visto que, atualmente tem sido considerado um fator relevante na construção de novas práticas científicas. Na nossa pesquisa sobre o estudo sociocultural do turu no município de Soure, Pará, essa interação entre conhecimento tradicional e científico é um dos objetivos principais, visto que, o consumo do turu é relacionado pelos consumidores a diversos atributos que ainda não possuem comprovações científicas. Portanto, é necessário que tenha um estreitamento da relação entre estes conhecimentos para que os resultados acerca do consumo sociocultural do turu sejam definidos.

Um dos princípios fundamentais da linguística moderna é o de que a língua falada é mais básica do que a língua escrita, entretanto, não significa que a língua deva ser identificada com a fala. A linguagem verbal não é a única linguagem existente, pois existem outras linguagens como pictóricas, gestuais, entre outras. Desta forma, deve-se estabelecer diferenças entre os sinais linguísticos, o meio e o contexto em que tais sinais se realizam. (LYONS, 1981) (FIORIN *et al.*, 2010)

A palavra é a materialidade da língua, é nela que a língua se realiza, mas não só na palavra em si, mas todo um contexto no qual está envolto o falante. Ela envolve a significação linguística e, que, por sua vez, permite a observação da evolução e transformação da língua. (SILVA E SOUSA, 2017, pág. 264).

As palavras formam um sistema autônomo, que independem do que nomeiam, cada língua, pode dá significado de maneira diversa ao mesmo objeto, podendo assim, categorizar de maneira diferentes os mesmos aspectos. Desta forma, a mesma realidade pode, a partir de experiências culturais diversas, ser categorizada de um jeito diferente, isso não torna o outro jeito errado, torna-a única, com significado específico em cada lugar. Como descreve Fiorin (*et al.*, 2010), a língua é um código que se materializa na fala e na escrita, tanto uma como a outra se inserem num sistema linguístico, que só existe em função de uma realidade sociocultural na qual o falante da língua está inserido. Nas palavras de Silva & Sousa, não se pode dissociar a língua do falante que a utiliza, como não se pode deslocar o falante de seu contexto de vida,

A significação linguística não se restringe aos elementos internos da língua. As palavras ganham significados sociais a partir do seu contexto de produção. Cada falante possui marcas sociais que também estão na sua língua e esta é um instrumento de identificação social, pois a forma linguística é influenciada pela posição que o falante ocupa na estrutura social, sendo que o acesso deste aos instrumentos sociais e culturais faz a diferença na aquisição de sua forma linguística (SILVA & SOUSA, 2017, pág. 269).

Assim, a representação linguística está inserida no contexto em que é dita, considerando os diversos fatores socioculturais da sociedade. A linguagem é constituída por ideologias que atravessam diferentes grupos sociais.

A linguagem dos povos tradicionais e seus saberes

O Conceito de povos tradicionais segundo Little (2004, pág. 284), procura encontrar semelhanças importantes na diversidade fundiária do país, ao mesmo tempo em que se insere no campo das lutas territoriais atuais presentes em todo Brasil. A ressemantização desse conceito, tem sido reforçada ao ser

incorporado em instrumentos legais do governo federal brasileiro, como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, refletindo na sua atual dimensão política, inclusive na Amazônia,

O encontro de sociedades tribais e não tribais na história de longa duração da Amazônia gerou uma sociedade miscigenada étnica e culturalmente; e proporcionou a coexistência de diversos grupos humanos (de início índios, europeus e povos africanos, depois, segmentos rurais e urbanos, migrantes marcados por diferenças socioculturais) da qual resultou, certamente, a troca de experiências, valores e práticas em seus cotidianos de trabalho e comportamento face aos recursos ambientais e, ao mesmo tempo, refletidos nas práticas de grupos atuais, sobretudo daqueles dotados de tecnologia simples, que manejam ambientes e recursos naturais marcados pela presença da água, singular na Amazônia em relação às outras regiões brasileiras (FURTADO, 2006, pág. 162).

Nesta lógica, o processo de significação sobre os povos amazônicos é advindo de uma grande miscigenação entre os povos indígenas que já habitavam a região e os povos que surgiram após a colonização. O que implica dizer, significações construídas em relações interculturais, solidaria e criativas entre culturas em contato (FERNANDES, 2014) formando novos povos, que até hoje habitam essa região.

Os saberes tradicionais podem ser descritos como o conhecimento que é passada entre as gerações.

O conhecimento tradicional é aquele conhecimento intergeracional dos povos amazônicos, transmitidos oralmente e relacionados diretamente aos seus aspectos culturais e ao uso e manejo dos recursos naturais, entende-se que esse conhecimento não se restringe simplesmente à utilização dos recursos naturais, como, por exemplo, um repertório de ervas para fins medicinais que possa gerar produtos industrializados, mas a todos os aspectos culturais, como os costumes, crenças, mitos, rituais, entre outros, que são repassados de geração a geração (DÍAS, 2012, pág. 2325)

São saberes que não estão – necessariamente – descritos em algum livro ou publicação científica. Foram criados a partir de

experiências vividas pelos ancestrais e que perpassa entre as gerações das famílias.

Segundo Diegues (2019, PÁG. 119), o conhecimento tradicional pode ser definido como o saber e o saber-fazer, a respeito do mundo natural, sobrenatural, produzidos pelos povos e comunidades tradicionais, transmitidos oralmente de geração em geração. Esse conhecimento, principalmente para as comunidades indígenas, inclui a interligação entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social.

O conhecimento que a comunidade detém, manifesta uma democracia universal de aquisição de conhecimento, em que o sujeito possui papel ativo na construção de um mundo de significado, em que se exalta a linguagem cotidiana (SILVA & SOUSA, 2017, pág. 281).

Em seu trabalho de análise do campo científico, Bourdieu (1983) *imput* Virgínio (2006, pág. 94) a partir da preocupação central em desvendar os mecanismos e formas de dominação presentes na sociedade, assinala e sustenta que a construção do saber científico e epistemológico é resultado da estrutura e do funcionamento desse campo. Neste sentido, também no campo científico verificasse uma luta pela imposição ou monopólio da autoridade científica, legitimamente reconhecida pelos agentes em disputa, para conferir os critérios de valor e validade científica à produção científica no que concerne, inclusive, à área de pesquisa, à metodologia e à origem e trajetória do pesquisador.

Nas ciências naturais, o desenvolvimento do conhecimento tornou possível a formulação de um conjunto de princípios e de teorias sobre a estrutura da matéria que são aceitas sem discussão por toda a comunidade científica, conjunto esse que designa por paradigma, entretanto, nas ciências sociais não há consenso paradigmático, pelo que o debate tende a atravessar verticalmente toda a espessura do conhecimento adquirido. O esforço e o desperdício que isso acarreta é simultaneamente causa e efeito do atraso das ciências sociais (SANTOS, 2008, pág. 38).

Esta perspectiva de relação entre o saber e o mundo desenvolveu-se na essência da ciência moderna, ou seja, na certeza da certeza e na promessa do alcance, por parte de todo, dos benefícios materiais e das liberdades individuais e coletivas. Ademais, a ciência moderna carrega consigo alguns predicados que conferem uma linha discernível e identificável. Dentre eles, merece destaque a afirmação de que tudo que existe no universo está sujeito e regido por leis naturais universais, que podem ser expostas a partir de enunciados simples e cuja descoberta e aperfeiçoamento decorrem da investigação empírica levada a cabo por especialistas (VIRGINIO, 2006, pág. 90).

Existem diferenças entre as formas pelas quais as populações tradicionais produzem e expressam seu conhecimento sobre o mundo natural e aquelas que foram desenvolvidas pela ciência moderna. Essas diferentes visões se refletem no uso de conceitos desenvolvidos e aceitos por esta última, como o de recursos naturais, biodiversidade e manejo. Para a ciência moderna, a biodiversidade pode ser definida como a variabilidade entre seres vivos de todas as origens, como a terrestre, a marinha e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos dos quais fazem parte: isso inclui a diversidade no interior das espécies, entre as espécies e entre espécies e ecossistemas. Na concepção clássica, a biodiversidade é uma característica do mundo chamado natural, produzida exclusivamente por este e analisada segundo as categorias classificatórias propostas pelas ciências ou disciplinas científicas, como a botânica, genética, a biologia, etc (DIEGUES, 2001, pág. 3).

Dentro dessa perspectiva, em muitos casos, na questão do uso de terras por povos tradicionais está presente o entendimento de variados termos como o “uso comum de terras”, que são “formas de privatizar direitos sobre um objeto sem dividi-lo em pedaços”. Outro termo refere-se à “noção de pertencimento”, pois, muitos moradores ribeirinhos mantem relação de identidade a partir da ocupação de áreas “abandonadas”. Esse pertencimento não está ligado somente a povos indígenas de uma área

imemorial, mas, também, a grupos que surgiram historicamente numa área (CAETANO & COSTA, 2020, págs. 7 e 8).

A ciência moderna construiu-se contra o senso comum que considerou superficial, ilusório e falso. A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo. É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico. O senso comum reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e seguro. A ciência da consciência procura reabilitar o senso comum em captar a profundidade horizontal das relações, faz que a nossa reflexão epistemológica seja muito mais avançada e sofisticada que a nossa prática científica (SANTOS, 2008, pág. 92).

O consumo de turu como alimento sociocultural em soure

Quando falamos sobre o turu, muitos mitos e histórias são contadas pelos consumidores, visto que, diversas atribuições são relacionadas ao seu consumo, como auxílio no tratamento da tuberculose, aumento da força física, recuperação de diversas doenças e, principalmente, por ser um alimento afrodisíaco. Porém, não existe nenhuma comprovação científica nessas afirmações. Até o momento, não há nenhum estudo que comprove que esses resultados podem ser relacionados ao consumo do turu.

O “turu” (*Teredo sp.*) é um molusco branco-leitoso com 30 a 40 cm de comprimento, comumente consumido na região do litoral amazônico, pelos povos tradicionais. Os extrativistas normalmente retiram as vísceras e as conchas, lava-o com água, tempera com sal, limão e pimenta e o consome cru. Outro método de consumo do turu costuma ser feito, boa medida, com sal,

limão, pimenta, alho e cheiro-verde, devendo descansar o tempo suficiente para soltar uma substância leitosa, que, durante o cozimento, formará um caldo, não ultrapassando o tempo de cocção de dois minutos, caso contrário, endurece e perde o sabor (SANTOS & PASCHOAL, 2013, pág. 76). O turu é muito apreciado, é consumido, sobretudo, pelas comunidades extrativistas tradicionais da Amazônia situadas no entorno do ecossistema de manguezal.

O extrativismo do turu é fonte de renda e de alimentação para diversas famílias, seu consumo é cultural na Amazônia. No município de Soure, o turu além de gerar renda e alimento, também é usado como remédio para muitas doenças, é atribuído ao turu resultados como melhoramento no rendimento físico e sexual, pois é conhecido como alimento afrodisíaco. Porém, as propriedades nutricionais, assim como, a composição físico-química e a espécie de turu encontrada na região de Soure são desconhecidas.

Montanari (2008, pág. 61 e 62) explica que, vários sociólogos que estudaram sobre as sociedades, concluíram que, somente nos países que possuem sociedade hierarquizada e estatizadas foi possível obter literatura técnica sobre a alimentação, pois nos países onde os hábitos alimentares foram construídos através de diversas culturas, a comida caseira, elaborada por mulheres prevaleceu, formando a tradição alimentar destas sociedades apenas de forma oral. O autor ressalta que, com a elaboração de uma memória escrita da alimentação é possível o desenvolvimento cumulativo dos conhecimentos, concretizando-se um verdadeiro saber constituído, pois a escrita permite codificar, em um repertório estabelecido e reconhecido, as práticas e as técnicas elaboradas em determinada sociedade, entretanto, a tradição oral teoricamente está destinada, a longo prazo, a não deixar seus traços nas próximas gerações.

Entretanto, esses saberes tradicionais sobre o consumo do turu é ancestral, passando entre as gerações, e usado inclusive como atrativo turístico local, é considerado como conhecimento

tradicional pelos povos que habitam a cidade de Soure, assim como, em outros lugares da região amazônica. A importância de utilizar o conhecimento tradicional sobre o consumo do turu, ajudará a encontrar resultados relevantes na pesquisa sobre o molusco bivalve, que é muito consumido na região mas pouco estudado pela comunidade científica.

Referências

CAETANO, Vivianne Nunes da Silva. COSTA, Eliane Miranda. **Os ribeirinhos no arquipélago de Marajó e a luta pela permanência no território tradicionalmente habitado**. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, Florianópolis, v. 17, p. 01-19, 2020. Universidade Federal de Santa Catarina. Acesso em: setembro de 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/18071384.2020.e70154>.

DIAS, Monica Nazaré Picanço. **Saberes tradicionais dos povos amazônicos e meio ambiente: a complexidade da proteção jurídica**. Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.7, n.3, 3º quadrimestre de 2012. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica - ISSN 1980-7791

DIEGUES, Antonio Carlos. **A construção da etnoconservação no Brasil: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação**. 2001. Acesso em: setembro de 2022. Disponível em: <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/manausetnocon.pdf>.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza**. Revista de Desenvolvimento e meio ambiente, v. 50, Diálogos de saberes socioambientais: desafios para as epistemologias do Sul, p. 116 – 126, abril de 2019.

FIORIN, J. L. *et al.* **Introdução à linguística**. Editora Contexto, São Paulo, 2010.

- FROMKIN, Victória. RODMAN, Robert. **Introdução à linguagem**. Livraria Almedina, Coimbra, Portugal, 1993.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves. **Origens pluriétnicas no cotidiano da pesca na Amazônia: contribuições para projeto de estudo pluridisciplinar**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 2, p. 159-172, maio-ago. 2006.
- LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290. Acesso em: agosto de 2023. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>.
- LYONS, Jhon. **LINGUAGEM E LINGUÍSTICA: uma introdução**. Cambridge University Press, Inglaterra, 1981. Tradução Editora Guanabara Koogan.
- MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. Editora SENAC. São Paulo, 2008.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5ª. ed. - São Paulo. Editora Cortez, 2008.
- SANTOS, Valdirene F. PASCOAL, Neves dos Grazieli Benedetti. **Aspectos gerais da cultura alimentar paraense**. RASBRAN - Revista da Associação Brasileira de Nutrição. São Paulo, SP, Ano 5, n. 1, p. 73-80, Jan-Jun. 2013. Disponível em: <https://www.rasbran.com.br/rasbran/article/view/10/12>. Acesso em: setembro de 2023.
- SILVA, Paulo Cesar Garré. SOUSA, Antonio Paulino de. **Língua e Sociedade: influências mútuas no processo de construção sociocultural**. Revista Educação e Emancipação, São Luís, v. 10, n. 3, set/dez.2017. Acessado em: agosto de 2023. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/reducaoemancipacao/article/view/7726>
- VIRGINIO, Alexandre Silva. **Conhecimento e sociedade: diálogos impertinentes**. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 15, jan/jun 2006, p. 88-135.

ÍNDICE REMISSIVO

Amazônia Marajoara – 81; 89; 173; 181; 184; 185; 271; 273; 275; 279;
281; 282; 284; 285; 296; 315; 317; 323; 329; 333; 334; 361

Carimbó – 82; 251; 254; 256; 257; 258; 261

Cerâmica marajoara – 71; 74; 79; 80; 84; 86; 89; 263; 265; 267; 270

Cultura marajoara – 79; 81; 84; 86; 87; 88; 90; 143; 144; 147; 249; 250;
254; 262; 299; 301; 307; 308; 309; 311; 316

Corporeidade – 91; 92; 93; 94; 95; 97; 98; 99; 102; 103; 104; 105

Diálogos – 50; 88; 91; 94; 99; 104; 119; 122

Formação humana – 49; 57; 310

Formação de professores – 15; 16; 17; 18; 21; 28; 29

Iconografia marajoara – 71; 76; 77; 80; 81; 82; 83; 87; 88

Identidade Cultural – 193; 194; 203; 204; 205; 214; 219; 225; 260;
261; 265; 275; 277; 278; 291

Imaginário social – 107; 110; 112; 114; 115; 119; 120; 121; 122; 123;
124; 125

Interdisciplinaridade – 109; 307

Língua como forma de resistência – 173; 178; 234; 240;

Linguagem corporal – 91; 92; 93; 94; 95; 97; 99; 102; 104; 111; 275

Literatura – 49; 50; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 66; 181; 193; 201; 229

Luta marajoara – 91; 92; 94; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105

Pajelança – 189; 190; 191; 193; 196; 197; 198; 199; 200; 315; 316; 317;
319; 320; 322; 323; 324; 325; 326

Pesca artesanal – 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278

Redes sociais – 23; 35; 47; 206; 216

Representações culturais – 157; 213; 216; 277; 300; 301

Saberes da cultura marajoara – 84; 87; 88;

Saberes da pesca – 157; 162

Saberes tradicionais – 79; 80; 89; 94; 101; 120; 263; 278; 280; 290;
294; 307; 367; 368; 369; 371; 375;

Territorialidade – 120; 265; 281; 284; 285; 293; 294; 295; 296

Tradução cultural – 189; 196; 199; 203; 204; 205; 208; 222; 224; 225

A segunda edição da série Linguagens e Pesquisas: diálogos frutíferos pretende consolidar a iniciativa de reunir intenções investigativas e pesquisas efetivamente em curso na trajetória do programa de Pós – Graduação Linguagens e saberes na Amazônia - PPLSA. A obra contempla, com maior ênfase o lócus Marajoara, corporificando, de forma inédita, a produção acadêmica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA), fora de sede, turma 2022, ministrada no Município de Soure, Ilha do Marajó, Amazônia brasileira.



Pedro & João Editores



pedrojoaoeditores.com.br

