UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

KARLA ALVES DE ARAÚJO FRANÇA CASTANHEIRA

Guaimbê:
**Processo de construção de uma comunidade de participação por meio
de práticas de nomeação**

GOIÂNIA
2013

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ **Dissertação** ☐ **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Karla Alves de Araújo França Castanheira				
E-mail:	karlacastanheira@ gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? ☒ Sim ☐ Não					
Vínculo empregatício do autor:					
Agência de fomento:			Sigla: CAPES		
País:	Brasil	UF:		CNPJ:	
Título:	<i>Guaimbê: a construção de uma comunidade de participação por meio de práticas de nomeação</i>				
Palavras-chave:	Comunidade de participação, atos de nomeação, relações identitárias				
Título em outra língua:	<i>Guaimbê: the construction of a community of participation by practices of naming</i>				
Palavras-chave em outra língua: community of participation, acts of naming, identity relations.					
Área de concentração:	Estudos linguísticos				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	29/10/2013				
Programa de Pós-Graduação:	Programa de pós-graduação em Letras e Linguística				
Orientador (a):	Profª Drª Tânia Ferreira Rezende Santos				
E-mail:	taniaferreirarezende@gmail.com				
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUISTICA

KARLA ALVES DE ARAÚJO FRANÇA CASTANHEIRA

Guaimbê:
**Processo de construção de uma comunidade de participação por meio
de práticas de nomeação**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Letras e Linguística, da
Universidade Federal de Goiás,
como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Linguística, sob orientação da
professora Dr^a Tânia Ferreira
Rezende dos Santos.

GOIÂNIA
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)

C346g Castanheira, Karla Alves de Araújo França
 Guaimbê: a construção de uma comunidade de participação
 por meio de práticas de nomeação [manuscrito] / Karla Alves
 de Araújo França Castanheira. – 2013.
 vii, 113 f.

 Orientadora: Prof^a. Dr^a. Tânia Ferreira Rezende Santos
 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
 Faculdade de Letras, 2013.

 Bibliografia: p. 110-113

 1. Sociolinguística 2. Etnologia 3. Identidade social
I. Título

CDU: 39(=98)(81)

BANCA EXAMINADORA

Guaimbê:

Processo de construção de uma comunidade de participação por meio de práticas de nomeação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística: Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Linguística, a ser defendida em 29 de outubro de 2013, pela Banca Examinadora constituída pelos (as) seguintes professores (as):

Prof.^a Dr.^a Tânia Ferreira Rezende dos Santos (Presidente)
Universidade Federal de Goiás – UFG

Prof.^a Dr.^a América Lúcia Silva César
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof.^a Dr.^a Leila Borges Dias dos Santos
Universidade Federal de Goiás – UFG

*A todos os participantes da Guaimbê,
especialmente à Daraína e à Emília, que me
ensinaram que viver em comunidade é ser
chamada pelo nome.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos participantes da *Guaimbê*, que tão aberta e calorosamente me receberam, aos quais os resultados deste estudo são uma homenagem, pelo trabalho que realizam, do qual só conseguimos mostrar aqui um pouquinho;

a Adelmo e Maria Helena Café, que tão prontamente me ajudaram e me orientaram em todos os momentos, fornecendo muito mais do que a estrutura que viabilizou este estudo;

ao Renato Café, por tudo aquilo que as palavras não expressam;

à Professora Dr^a Tânia Ferreira Rezende dos Santos, que além de orientar este estudo, me incentivou, me apoiou e impediu que eu me perdesse pelos truncamentos do caminho;

a Ângela Café, pelas conversas esclarecedoras;

à CAPES, por ter disponibilizados os recursos sem os quais esta pesquisa não seria possível;

às professoras América Lúcia Silva César e Leila Borges Dias Santos, por tão prontamente aceitarem participar da Banca Examinadora;

a todos os amigos, de perto e de longe, pelas conversas, pelos cafés, por tudo aquilo que só a amizade proporciona.

RESUMO

A partir dos pressupostos da Etnografia da Comunicação, de Dell Hymes, pela qual os estudos sociolinguísticos devem partir da comunidade de fala e dos usos que ela faz da língua, acompanhamos as atividades e ações de uma organização da sociedade civil em Pirenópolis, Goiás, a *Guaimbê* – espaço e movimento criativo, entidade vinculada à Ação Griô Nacional e comprometida com a educação comunitária e com a revitalização de valores e saberes da tradição oral. Suas práticas, suas formas de atuação e a visão de mundo que as sustenta direcionaram a nossa atenção aos seus atos de nomeação, aos significados construídos por ela e aos usos que ela faz desses significados. Este estudo se propõe a discutir, a partir disso, como a nomeação pode ser utilizada como estratégia de resistência e de mudanças sociais, por meio da interferência que gera nas realidades disponíveis, fornecendo outras realidades possíveis. Para tanto, argumentamos, neste estudo, que a *Guaimbê* se constitui como uma comunidade de participação, com a qual os participantes se envolvem para a construção da própria comunidade, ou seja, para a construção dos sentimentos de coletividade, identificação e pertencimento que o conceito de comunidade institui e que esta construção possui, como uma de suas estratégias centrais, os atos de nomeação que atuam como forma de dar existência à entidade, elemento central da construção comunitária; como forma de posicionar a comunidade diante da disputa de forças em que se insere e como forma de estabelecer, dentro dela e para ela, novas relações identitárias.

Palavras-chave: comunidade de participação, atos de nomeação, relações identitárias.

ABSTRACT

Dell Hymes's Ethnography of Communication states that sociolinguistic studies must be based on the speech community and the uses it makes of the language. Based on that we followed the activities and actions of a civil society organization in Pirenópolis, Goiás, named "*Guaimbê* – espaço e movimento criativo", an entity that is a part of A public politic called "Ação Griô" and committed to community education and revitalization of values and knowledge of oral tradition. Their practices, their ways of acting sustains a worldview that directed our attention to their acts of nominate, the meanings constructed by it and uses they do of those meanings. This study aims to discuss the nomination used as a strategy of resistance and social change through it's interference that generates in the realities available, providing other possible realities. Therefore, we argue in this study that *Guaimbê* constitutes itself as a community of participation in which the participants are involved for the construction of the community, i.e., to build a feeling of community, identity and belonging. Feelings that the concept of community establish. This construction has as one it's core strategies acts of naming that are seen as a way to give life to the entity. That entity is the central element of the community and the acts of naming are a way to position itself in face of the power relations in which it operates and in order to establish, within her and to her, new identity relations.

Key-words: community of participation, acts of naming, identity relations.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO.....	9
PRIMEIRO CAPÍTULO	17
A <i>Guaimbê</i> : de organização da sociedade civil a comunidade de participação	17
A construção do campo de atuação.....	17
A organização da sociedade civil <i>Guaimbê</i>	28
A (re)invenção das tradições e as práticas identitárias	37
<i>Guaimbê</i> : Comunidade de participação.....	44
SEGUNDO CAPÍTULO	58
O ato de nomear: do papel dos nomes à apropriação de poderes	58
A teoria dos atos de fala.....	58
Dos nomes e dos atos de nomeação	64
A prática de atribuição de nomes próprios	68
O poder da nomeação	72
CAPÍTULO TRÊS.....	77
Práticas de nomeação da <i>Guaimbê</i>	77
O nome <i>Guaimbê</i>	78
<i>Quintal da Aldeia</i>	82
<i>Griôs</i> : reconhecimento, autorização e abertura do espaço de fala.....	85
<i>Guerreiras do Bonfim</i> : construção e valorização de uma identidade feminina	93
Tradição: Saberes e Tradicionalismo.....	95
Quando ser <i>mouro</i> é ser o outro.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109

INTRODUÇÃO

A Declaração dos Direitos Humanos, de 1948, pode ser vista como um dos maiores ícones das mudanças ideológicas e sociais, forçadas pelos acontecimentos da Segunda Guerra, que ocorreram na segunda metade do século XX. A partir dessa Declaração e das reflexões e medos que a geraram, projetos humanitários e de interesse público foram fortalecidos, principalmente nos chamados “países de Terceiro Mundo”, com o intuito de levar a esses países o acesso a e a viabilização desses direitos. As organizações executoras desses processos, fossem elas organizações de solidariedade, centros de educação popular, assessorias a movimentos sociais etc.; podem ser consideradas como “proto-ONGs” (COUTINHO, 2005).

Porém, as ONGs, tais quais as conhecemos, só surgiram, no Brasil, na década de 1990, quando essas entidades passaram a se vincular de forma sistemática a entidades financiadoras internacionais e a trabalhar mais em “parceria” com o Estado do que com os movimentos sociais, o que, somando-se a uma postura assistencialista e, muitas vezes, até exploratória, culminou nas grandes críticas ao “mercado da pobreza” e em uma crescente aversão ao Terceiro Setor (COUTINHO, 2005). Nesse momento, o Terceiro Setor passou a ser visto como um setor mais interessado em manter as precárias condições sociais/políticas/ambientais contra as quais teoricamente atuaria do que interessado em efetuar/efetivar mudanças sociais, já que estas ocasionariam o fim do nicho mercadológico em que atua.

Apesar das críticas e das entidades que as embasam/embasaram, muitas dessas entidades tiveram um significativo papel em mudanças sociais e na garantia de direitos, além da preservação e conservação ambiental, interesse pelo qual as ONG's ficaram conhecidas. As mudanças legislativas em relação aos direitos das minorias, principalmente da população negra, ocorridas no Brasil pós-88¹ têm ligação direta com entidades “sérias” de afirmação e reivindicação dos direitos de grupos minorizados que ganharam força nesse período.

¹ Em 1988, foi promulgada a primeira constituição democrática do Brasil.

² Estão sendo desconsideradas aqui as distinções legais acerca de ONG (Organização Não Governamental) e OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público), já que toda OSCIP é uma ONG, apesar de nem toda ONG ser uma OSCIP.

A redemocratização do Brasil, marcada pela Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e a Constituição de 5 de outubro de 1988, a partir do parágrafo IV, art. 3º – parágrafo que compromete a República Federativa do Brasil com a promoção do bem

de todos, vedando qualquer tipo de discriminação – e de todas as outras formulações que se desdobram deste compromisso, dá início à promoção das Ações Afirmativas no país, pois oferece base constitucional para suas reivindicações. É com base nisso que leis como a Lei 7716/89, que criminaliza o preconceito racial foram formuladas.

Em 2003, o Governo Federal instituiu a SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial), fortalecendo ainda mais essas Ações e suas reivindicações e permitindo a elaboração e aprovação de leis como a Lei 10639/03, que inclui o ensino de História da África e História Afro-Brasileira no currículo escolar obrigatório, a Lei 11465/08, que acrescenta à inclusão o ensino da História e da Cultura Indígena e a Lei 12288/10, o Estatuto da Igualdade Racial.

Uma parte significativa desse mesmo processo é a mudança de postura do Estado, causada pela mudança governamental de 2002, que instituiu políticas públicas de reconhecimento e de valorização de manifestações culturais ocorridas fora do eixo Rio-São Paulo e fora do escopo das Belas Artes. Essas novas políticas públicas, somadas às crescentes demandas das parcelas minorizadas da população, visibilizadas, mesmo que em partes, pela crescente força de seus representantes, de suas organizações e de suas reivindicações, se tornou, assim, um terreno fértil para o surgimento e a consolidação de novas organizações da sociedade civil, que tinham e têm um grande papel dentro dessas novas políticas públicas, por serem organizações que, ao contrário do Estado, atuam localmente², alcançam lugares, espaços e demandas, que o Estado sozinho não consegue, e possuem força de articulação política.

É nesse contexto e como resultado também dessas mudanças históricas que surge a *Guaimbê* – espaço e movimento criativo. Amparada pela e pautada na lei 9.790/99, que qualifica as Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), a *Guaimbê* é fundada principalmente sob o compromisso com uma educação comunitária e com a promoção da consciência humanitária e solidária, como ela mesma se apresenta. Instituída juridicamente em 2001 e instalada fisicamente em Pirenópolis-GO em 2003, ela é uma das muitas organizações civis que passaram a ganhar força política e uma certa estabilidade financeira por meio das parcerias com o Estado, geradas por essas novas políticas públicas.

² Estão sendo desconsideradas aqui as distinções legais acerca de ONG (Organização Não Governamental) e OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público), já que toda OSCIP é uma ONG, apesar de nem toda ONG ser uma OSCIP.

Um dos exemplos mais significativos para essa nova relação entre a legislação, o Estado e as Organizações da Sociedade Civil, foi o fato das muitas respostas à demanda gerada pela lei 10.639/03, como a necessidade de formulação de estratégias didático-pedagógicas para o ensino da história africana e afro-brasileira e a produção de material didático a respeito do tema, terem vindo destas entidades que, atuando localmente, desenvolveram formas de atender a essa demanda em seus respectivos espaços de atuação. Foi diante disso que uma ONG em Lençóis- BA, a *Grãos de Luz e Griô*, como forma de suprir essa necessidade, criou um projeto pedagógico denominado “Pedagogia Griô”, que visava, por meio do reconhecimento da tradição oral da comunidade de Lençóis, colocá-la em diálogo com a educação oferecida pela escola. Em 2004, o Ministério da Cultura (Minc), sob a gestão do então ministro Gilberto Gil, lançou um programa de fomento à cultura intitulado “Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Programa Cultura Viva”, que visava fomentar a cultura e a multiplicidade cultural da população brasileira através do reconhecimento de iniciativas como estas da sociedade civil, que passaram, por meio desse processo, a ser denominadas de “Pontos de Cultura”.

Os “Pontos de Cultura” são convênios plurianuais, oferecidos por meio de chamadas públicas (editais), a iniciativas da sociedade civil já existentes, que se inscrevem neste processo por meio de projetos e são a base do Programa, vinculando e interligando as outras ações que o constituem: Ação Escola Viva, Ação Cultura Digital, Ação Cultura e Saúde³. O objetivo do Programa é permitir o acesso, o reconhecimento e a valorização de manifestações culturais ditas ‘marginais’, institucionalizando essas manifestações. Ele se tornou uma forma de solidificação da relação do Estado com essas organizações e uma forma de manutenção delas financeiramente, por meio da inscrição de novos projetos de forma regular.

Essa solidificação da relação entre o Estado e as organizações privadas se dá principalmente porque, por se pautar na ideia de que são as comunidades que devem reconhecer o que de mais significativo há nelas culturalmente, não caberia ao Ministério da Cultura (Minc) determinar o que deve ou não ser reconhecido, isso deveria partir das próprias comunidades e de suas organizações representativas. Caberia a essas organizações, assim, a proposição de projetos que estabeleçam o que deve ser

³ Todas estas informações podem ser encontradas no site do Ministério da Cultura, www.cultura.gov.br, acessado, pela última vez, em 1º de setembro de 2012.

reconhecido em suas áreas de atuação e as formas de fazê-lo, enquanto ao Minc e aos dirigentes do Programa Cultura Viva caberia selecionar, dentre as proposições, o que é mais relevante para a ‘rede’ e, assim, oferecer o suporte financeiro e institucional para que o projeto se realize, deixando essa realização a cargo da própria comunidade, ou seja, das organizações proponentes. Isso faz com que não haja, no Programa do Minc, um modelo de “Ponto de Cultura” – seja esse modelo relativo ao espaço físico, seja ele relativo a formas de atuação. Há, apenas, a gestão compartilhada entre poder público e comunidade e o comprometimento com as manifestações culturais e com os diferentes focos do Programa, separados por meio de suas Ações.

Quando o projeto da *Grãos de Luz e Griô*, de colocar em diálogo a tradição oral e a educação escolar, foi enviado ao Ministério da Cultura (Minc), para que a ONG fosse reconhecida como Ponto de Cultura do Programa Cultura Viva, como parte da Ação Escola Viva dele, o Ministério utilizou o projeto para incluir, no Programa, uma nova ação: A Ação Griô Nacional. Em convergência com as outras ações do Programa, a Ação Griô Nacional é um projeto que propõe a valorização e o reconhecimento das tradições orais de comunidades tradicionais para colocá-las em diálogo com a educação escolar.

Esse diálogo entre a educação escolar e a tradição oral, proposto pela Ação Griô, envolve, obrigatoriamente, relacionar os conceitos que embasam cada uma dessas partes, ou seja, é também um diálogo entre oralidade e escrita, educação formal e não-formal, cultura erudita e cultura popular. Com isso, a Ação Griô é também uma forma de lidar com várias tensões sociais, se inserindo no cerne de algumas delas, até porque surge como uma tentativa de amenizar essas tensões.

Nessa visão dicotômica da realidade, a cultura escrita é o parâmetro de aceitabilidade, de fidelidade, de confiabilidade, por ser considerada mais “formal”, por ser produto do conhecimento “científico”, que seria, portanto, resultante de “comprovações” e “experimentos”. Se somarmos tudo isso à organização do Estado, com seus protocolos de funcionamento, todos escritos e assinados para serem válidos, e a uma realidade visual, totalmente codificada pelos parâmetros da escrita, concluimos o que já é sabido: “nessa sociedade, vale o escrito”.

Tais valores entram em conflito com as sociedades de tradições predominantemente orais, organizadas nos/pelos conhecimentos empíricos, reflexo de

uma visão mais pragmática de mundo, acostumada a “aprender a vida de ouvido” (REZENDE, 2012). O mundo da escrita impõe os seus valores e inferioriza qualquer outro valor que seja diferente desse modelo.

A escolarização, em qualquer uma de suas concepções, está dentro ou em torno dessas comunidades de tradição predominantemente oral, com sua visão de mundo, seus valores, impondo a elas um só modelo de pensar e agir no/sobre o mundo: o modelo ocidental instituído pela visão de mundo que se consagrou a partir da Revolução Francesa. Dessa forma, instaura-se a tensão e o conflito entre comunidade e escola, refletidas na tensão oralidade e escrita.

Por isso, a Ação Griô evidencia e questiona aspectos culturais das comunidades em que atua, pois, para ser instalada, mesmo quando não o faz de forma explícita, ela traz consigo uma definição de tradição oral, uma definição do que constituiria a tradição oral da comunidade, além de passar por um processo de identificação daqueles que seriam os “portadores” dessa tradição e estariam aptos a ensiná-la, os “mestres de tradição oral” que, a partir da Ação, passam a ser nomeados de “griôs”.

Em meio a tudo isso, a Ação Griô, ao mesmo tempo em que se propõe a trabalhar a realidade da comunidade em que atua, adequando-se a ela, propõe-se a modificá-la, ressignificando-a, trabalhando em “uma dialética permanente entre a tradição e a invenção, numa encruzilhada de matrizes milenares e informações e tecnologias de ponta. [...]”, sendo um espaço da memória, mas também de “intervenções criativas no campo do real histórico e social”⁴. Em resumo, esse processo, ao mesmo tempo em que procura reconhecer uma tradição, um sistema cultural já existente, modifica e interfere diretamente nele, pois se propõe a modificar as relações de poder e de autoridade dentro da comunidade.

As formas de entendimento e os discursos correntes de interpretação do povo goiano são, ainda hoje, muito marcados pelo fantasma da decadência transformada em atraso⁵ que levou à estigmatização as manifestações culturais dessa população e

⁴ As citações foram retiradas do discurso de posse do ex-ministro da cultura, Gilberto Gil, em que ele define o conceito de cultura que seria aplicado durante sua gestão, conceito que embasou, entre outras políticas públicas, o Programa Cultura Viva. Este discurso pode ser encontrado na íntegra no site: <http://www1.folha.uol.com.br/foha/brasil/ult96u44344.shtml>, acessado pela última vez em 1º de setembro de 2012.

⁵ Refiro-me aqui à tese de Nasr Chaul, apresentada em “Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade”, Goiânia, editora da UFG, 2010.

promoveu a negação e a negativização do que aqui se produzia culturalmente em prol do progresso, da “modernização” – ambos vistos como sinônimos de modernidade – tidos como a única forma de desenvolvimento⁶. Esse processo de modernização do estado goiano e de apagamento de suas manifestações passa, claramente, pelo apagamento do valor e da importância de suas tradições predominantemente orais, tidas, diante da visão dicotômica e “evolucionista” da cultura que embasou esse processo, como atrasadas, inadequadas ao novo estado que se queria construir.

A conjuntura de surgimento da Ação Griô em Goiás criou, assim, uma realidade de enfrentamento a uma tradição instituída como única e ao alcance de poucos. Diante disso, a Ação Griô vem ao encontro tanto das necessidades quanto dos objetivos da *Guaimbê*, que passa a atuar de forma mais consistente em meio a essas tensões. Por já ter instituído, em seu estatuto, um compromisso fundador com a “difusão e promoção de pesquisas e vivências das tradições orais e sua ressignificação no contexto urbano” e por já desenvolver trabalhos voltados a essas questões, esta entidade encontrou, na Ação Griô Nacional, suporte e consolidação para suas atividades e seus projetos. Posteriormente, tornou-se, por meio de chamada pública (edital), um dos Pontos de Cultura da Ação Griô em Goiás. Se, desde seu início, a entidade já se propunha a trabalhar com a tradição oral das comunidades, ao se tornar Ponto de Cultura da Ação Griô, ela passou a focar mais ainda neste aspecto de seu trabalho, o que, consequentemente, fortalece seu envolvimento – já existente – com a realidade de enfrentamento à tradição instituída e com as tensões e modificações englobadas pela proposta da Ação Griô.

A *Guaimbê*, ao propor a revitalização e o reconhecimento das tradições orais, proposta que foi fortalecida e fomentada por meio da Ação Griô, age diretamente sobre a negatização dessas tradições e sobre as tentativas de apagamento a que elas foram submetidas, tentando amenizar as consequências desse processo histórico. Para agir sobre isso, é necessário que as atividades da entidade lidem com questões como a identidade dessa população, a relação dela com as esferas discursivas “autorizadas e

⁶ O processo de “pareamento” do interior do Brasil com a Marcha para o Oeste americana, lançado por Vargas – processo que Sidney Pimentel (1997) nomeou de “domesticação do sertão” – e que, na década de 70, passou a “importar” os elementos simbólicos do oeste americano como elementos simbólicos do interior brasileiro, aqui, é considerado não uma forma de reconhecimento da cultura dessa população goiana – como se propôs a ser quando lançado, e sim como mais uma forma (e possivelmente a mais forte e duradoura delas) de apagamento da cultura anterior a ele, é mais uma forma de negação das manifestações culturais já existentes no “sertão domesticado”.

autorizadoras” do discurso, revelando os conflitos e as relações de poder com os quais essa população lida, procurando “desmistificá-los”.

Para tanto, a entidade adota como uma de suas estratégias de inserção em todas essas tensões, em todos esses conflitos e na própria realidade da comunidade em que atua, a nomeação. A nomeação é utilizada pela entidade como instrumento de luta, resistência e modificação da realidade para seus propósitos, para reconstruir um mundo alternativo ao existente, como forma de subverter valores e hierarquias. Esses atos de nomeação são o foco central deste trabalho.

Considerando que a nomeação aqui é vista como estratégia de inserção e de modificação e construção de realidades, pretendemos demonstrar, por meio da análise de alguns dos atos de nomeação instituídos pela *Guaimbê*, que os nomes instituídos nos permitem compreender como a entidade atua, os valores que a sustentam, os valores que ela tenta modificar, quais definições ela traz consigo, qual a sua proposta de modificação da realidade e que são, também, uma forma de se efetuar essas modificações, instaurando esses valores.

Para que pudéssemos desenvolver essa análise, seguimos a linha da Etnografia da Comunicação, proposta por Dell Hymes, considerando, como ele propõe, que a unidade natural da sociolinguística é a comunidade de fala (1972, p.35), pois “[a sociolinguística seria] uma disciplina que considera a constituição social de seu objeto de estudo e as bases sociais de sua prática e teoria”⁷ (p. viii). Escolhemos, portanto, a *Guaimbê* como nossa comunidade de fala, partindo de suas práticas e de sua visão de mundo para delimitar nossa análise aos seus atos de nomeação e para, conforme nos propõe a Etnografia da Comunicação, procurar fazer nossa análise de acordo com o uso que esta comunidade faz da língua, nos comprometendo com os significados construídos por ela e com os usos que ela faz desses significados.

Comprometidas, assim, com o ponto de vista dos participantes da entidade – ou ao menos com o que consideramos ser esse ponto de vista – dos usos linguísticos que fazem, acompanhamos as atividades da ONG por um ano, participando das vivências, dos ensaios, dos espetáculos, dos eventos etc., conversamos e entrevistamos vários de

⁷ No original: as a discipline which accepts the social construction of its subject matter, and the social bases of its practice and theory. (HYMES, 1972, p. 35, tradução minha).

seus integrantes em diversas ocasiões, analisamos os produtos culturais (livretos) gerados e o material de arquivo da entidade.

A partir da análise de todo esse material, no momento em que delimitávamos as unidades de análise a serem utilizadas para a presente pesquisa, surgiu a necessidade de entendermos as práticas de nomeação da entidade, as significações dos nomes escolhidos e dos atos de nomeação, pois esses nomes se mostravam como elemento significativo das ações e dos valores propagados pela entidade. Consideramos, diante de todos os dados obtidos, que uma interpretação destes processos de nomeação é fundamental para compreendermos os valores e as formas de atuação da entidade e que apenas a partir desta compreensão é que poderíamos fazer uma análise consistente de outros dados e atos de fala, de outros aspectos desta atuação. Se a nomeação é a primeira ação para se dar existência simbólica ao nomeado, era por ela que começaríamos a entender o complexo processo de atuação de uma entidade que, comprometida com a educação comunitária, se propõe como via de acesso/como facilitadora de mudanças sociais.

Trazemos aqui algumas destas nomeações instituídas, sem termos a pretensão de esgotá-las ou limitá-las aos nomes analisados e, muito menos, a limitar as formas de atuação da *Guaimbê* à nomeação. Encaramos esse recorte como um primeiro passo necessário para compreender tanto a forma de atuação da entidade quanto como as práticas linguísticas se tornam estratégias para essa atuação.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A *Guaimbê*: de organização da sociedade civil a comunidade de participação

A *Guaimbê* é, antes de tudo, uma organização da sociedade civil, voltada à educação e à cultura, compromissada como a educação comunitária. Para compreender como se dá essa educação comunitária e a aplicação contextualizada desses princípios, apresentamos, neste capítulo, a cidade de Pirenópolis, localidade em que a entidade atua, apresentando o contexto sociocultural em que ela se insere, com quem ela dialoga e quais os valores que norteiam essa atuação. Em seguida, apresentamos esta organização da sociedade civil, a *Guaimbê* – espaço e movimento criativo, sua forma de atuação, os princípios que a embasam, a proposta de educação com a qual se compromete.

Depois, defendemos que a *Guaimbê*, por meio dessas formas de atuação, deixa de ser apenas uma organização da sociedade civil inserida em uma comunidade, pois sua atuação a transforma, ela mesma, em uma comunidade autônoma em relação à comunidade dentro da que atua, distinguindo-se desta, pela localização geográfica e pelas características socioculturais de seus habitantes, tornando-se uma *comunidade de participação* fundamental para as práticas educacionais que propõe. Uma das principais e mais significativas estratégias é a nomeação, utilizada como forma de inserção nesse contexto sociocultural e de modificação de valores e de reorganização do mundo.

A construção do campo de atuação

A *Guaimbê* é uma ONG cuja sede se localiza no bairro Alto do Bonfim, em Pirenópolis, uma das cidades históricas mais antigas do estado de Goiás, tombada pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). De acordo com historiadores como Luiz Palacín (1979), a cidade foi fundada em 1731, como Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte e, posteriormente, em 1734, foi renomeada de Meia Ponte. Porém, a cidade considera sua fundação como sendo em 7 de outubro de 1727, considerando essa a data oficial, quando era chamada apenas de Minas de Nossa Senhora do Rosário, e as histórias acerca da fundação da cidade constantemente se referem a esta como sendo em 1727. Em 1890, passou a ser chamada de Pirenópolis.

Com uma população de, aproximadamente, 30.000 habitantes, Pirenópolis é possuidora de costumes de grande visibilidade, muitas vezes caracterizados como conservadores, como, por exemplo, grandes festas populares, normalmente relacionadas

ao catolicismo popular. Recentemente, na década de 90, a cidade transformou-se em um dos maiores atrativos turísticos do estado, pelas belezas naturais e pela arquitetura colonial que ainda conserva.

Tendo sido fundada no início do Ciclo do Ouro, os primeiros anos do Arraial de Meya Ponte se deram por meio do que Palacín (1979) chamou de fases quase fatais deste ciclo:

descobrimento, um período de expansão febril, caracterizado pela pressa e semi-anarquia; depois, um breve, mas brilhante, período de apogeu, e, imediatamente, quase sem transição, a súbita decadência, prolongada, às vezes, como uma lenta agonia (PALACÍN, 1979, p. 11).

De acordo com este historiador, logo após a fundação do Arraial, em seu momento de expansão febril, muito se cogitou a possibilidade de ser este, e não o Arraial de Sant’anna – primeira povoação do território, fundada por Bartolomeu Bueno – a sede do primeiro município da Capitania, já que era “mais cêntrica, com melhor clima, no ponto de confluência dos grandes caminhos – São Paulo, Minas-Rio de Janeiro, Bahia” (PALACÍN, 1979, p. 26). Esse foi o início da rivalidade entre os dois povoados. Os gastos com a transferência dos edifícios públicos, já construídos em Sant’anna, para Meya Ponte teriam sido a razão decisiva para que o centro administrativo continuasse a ser Sant’anna, o que não diminuiu nem a rivalidade nem as disputas de poder entre os povoados.

Ainda em seus primeiros anos de fundação, foi em Meya Ponte que surgiu a primeira ‘revolta’ contra a administração de Bartolomeu Bueno, quando um grupo de mineiros que se estabeleceu na serra dos Pirineus se negou a aceitar os ofícios enviados por Bueno, o então superintendente das minas dos Goyazes, o que foi o estopim do primeiro combate organizado contra o sistema estabelecido por este superintendente na Capitania. O combate que culminou na separação distrital entre Sant’anna e Meya Ponte e na diminuição gradativa dos poderes e atribuições de Bartolomeu Bueno (PALACÍN, 1979). Com a decadência da exploração aurífera, Meya Ponte se torna ainda mais forte no cenário econômico e político de Goiás.

Sabe-se que a Coroa Portuguesa ‘descobriu’ a região que hoje é o estado de Goiás por meio dos bandeirantes e que estes vieram atrás de ouro, já que, ao encontrá-lo na região das Minas Gerais, estes passaram a ‘desbravar’ o interior do país, a procura de

mais minas, que significavam enriquecimento fácil. Porém, como mostra Gustavo Coelho (1997) em seu estudo sobre a povoação de Goiás pela agropecuária, as jazidas auríferas da região logo se esgotaram, antes mesmo das jazidas de Minas Gerais, descobertas um quarto de século antes, e das da região de Mato Grosso, encontradas dez anos antes das goianas. Isso acarretou sérios problemas econômicos para a economia da Capitania, pois sabe-se que, até o esgotamento, mesmo este tendo sido preocupação do primeiro governador da Capitania, Conde dos Arcos, outras atividades econômicas eram proibidas, pois elas desviariam a mão-de-obra escrava do trabalho minerador.

Iniciou-se, assim, o processo de ‘declínio’ da região, referido por Palacín. A primeira vez que se associou a ela a ideia de decadência que a caracterizaria dali para frente, o que, por sua vez, gerou um esvaziamento populacional da região, já que os colonos que aqui chegaram atrás do “enriquecimento fácil” logo foram para outras regiões. Ficaram na Capitania os negros libertos e os pardos, os índios distribuídos entre o sertão bruto e alguns aldeamentos, alguns oficiais e religiosos, que comandavam os aldeamentos, e os brancos administradores (que passaram a ser os grandes proprietários, tanto de terras quanto do comércio existente). Foram essas pessoas que se tornaram o que hoje temos como população goiana (Tiballi, 1991). Assim, a imagem de decadência iniciada com o declínio econômico da mineração foi ainda mais fortalecida, configurando uma ideia de que a região estaria ‘abandonada’, sem ter algo para oferecer, fosse à Coroa, fosse à população litorânea da Colônia, pois, como bem mostra Palacín (1979, p. 133):

A quebra de rendimento das minas, fonte de toda a atividade econômica, arrasta consigo os outros setores a uma ruína parcial: diminuição da importação e do comércio externo, menos rendimentos dos impostos, diminuição da mão-de-obra por estancamento da importação de escravos, estreitamento do comércio interno com a tendência à formação de zonas da economia fechada e um consumo dirigido à pura subsistência, esvaziamento dos centros de população, empobrecimento e isolamento cultural.

Meya Ponte, tanto quanto qualquer outro arraial da Capitania, passou pelo processo de decadência do ciclo do ouro, o que, segundo Palacín (1979, p. 155), deixou “três manifestações profundas e duráveis” na população de Goiás: a ruralização, a crise do trabalho e o derrotismo moral. Apesar disso, o autor afirma que “o conceito de decadência não pode ser aplicado a Goiás senão parcialmente”, pois houve, neste mesmo período, significativos “avanços”, como a vinda dos primeiros professores para a Capitania, em 1788, para Sant’anna, Meya Ponte e Pilar.

Com a economia mais centrada na produção de produtos agrícolas e pecuários e a necessidade de importação de bens, a localização de Meia Ponte se tornou crucial, pois, por ser “ponto de confluência de caminhos”, essa localização permitia troca de mercadorias, comercialização de produtos e vias de comunicação que mantiveram uma certa circulação econômica na região, mesmo que muito menor do que a circulação do apogeu do ouro, processo mais difícil de se fazer em localidades mais isoladas geograficamente.

Assim, por mais que tenha sofrido e por mais que traga em seu imaginário as consequências da decadência do ciclo do ouro, a situação político-econômica de Meia Ponte na segunda metade do século XVIII se tornou cada vez mais relevante para o território goiano, pois ela se torna centro comercial, centro de comunicações e ponto de convergência para o transporte de pessoas e mercadorias.

Além disso, a maior densidade populacional do povoado e a maior acessibilidade que possuía a Minas, São Paulo e Rio de Janeiro, foram fatores que permitiram a Meia Ponte conservar a vida urbana, mesmo com a ruralização decorrente da “decadência”. Palacín (1979, p. 156) atribui à combinação desses elementos o fato de, em 1830, ter surgido, em Meia Ponte, “o primeiro jornal a ser publicado com regularidade durante anos”, a Matutina Meyapontense.

Mesmo mantendo um certo nível de urbanização, na segunda metade do século XVIII, Meia Ponte passou a se ruralizar, voltando-se para a atividade agropastoril, como todo o território de Goiás. De acordo com Palacín (1986), a ruralização, em Goiás, não era vista como forma de manter ou reerguer economicamente a Capitania, pois era acompanhada da mentalidade surgida na época do ouro, que valorizava os mineiros em detrimento dos roceiros, que, segundo o autor, não eram os trabalhadores das minas e das roças, eram os donos das lavras de mineração e das terras dedicadas à lavoura.

Devido a essa mentalidade, apenas no século XIX, a atividade agropastoril se tornou valorizada e difundida em Goiás, mas em Meia Ponte ela ainda se encontrava em menor escala que em outras regiões do território, pela condição geográfica da Serra dos Pirineus, condição muito próxima da condição geográfica da Serra Dourada, onde

se encontrava a capital, que não ofereciam as mesmas condições físicas para o desenvolvimento de grandes latifúndios.

A relevância de Meia Ponte para a ligação entre o Sul e o Norte da Colônia, com a Estrada do Norte, seu papel fundamental das comunicações da região, a urbanização que manteve, além da rivalidade com a capital, renomeada de Vila Boa a partir de seu reconhecimento como município, transformou-a no *locus* de uma certa efervescência política, que aumentou cada vez mais, pela publicação do Matutina Meyapontense.

Por todo o exposto, de acordo com Palacín (1986, p. 50), juntamente à capital, Meia Ponte se tornou, no período da Independência, “um dos centros donde se propaga a ideologia liberal” em Goiás, ideologia fundadora do primeiro jornal publicado em Goiás, mesmo sendo este um liberalismo problemático, pela ausência de uma classe burguesa que o sustentasse, pela divisão social sustentada pela escravidão, pela ‘exagerada’ moderação de seus conceitos e princípios (PALACÍN, 1986).

O liberalismo de Meia Ponte, assim como o de Vila Boa, era acompanhado de perto pelo Clero, grupo que também comandou, durante a primeira metade do século XIX, a educação e a “cultura” dessas regiões (PALACÍN, 1986). Era relegada às mãos do Clero a educação de segundo grau; os padres constituíam metade dos membros do Conselho da Província; dois dos três primeiros presidentes goianos eram padres; o redator da Matutina Meyapontense e seu substituto também eram padres (PALACÍN, 1986).

Desta forma, a educação formal em Meia Ponte era oferecida e mantida pelo Clero, que, possuindo ainda uma relação muito próxima com os poderes políticos e administrativos, mantinha fortalecida e presente, nos vários âmbitos da vida social, a religiosidade da população. O catolicismo, por meio dessa relação, teve muita força e poder na formação da mentalidade da elite goiana, na construção de seus elementos culturais e de sua visão de mundo.

Tal religiosidade até hoje permeia a vida cultural e cotidiana dos pirenopolinos, o que pode ser visto nas manifestações culturais mais visibilizadas da cidade serem

todas de cunho religioso: as Cavalhadas, os Reinados e as folias e no fato de costumes instaurados pelo catolicismo, como resguardar a quaresma, por exemplo, ainda serem muito presentes.

Essa posição central de “boca do sertão” (BRANDÃO, 2004, p. 165), no período de implantação e de fortalecimento de uma sociedade agropastoril, somada a essa forte religiosidade, marcada pela moralidade e falta de ambição do cristianismo, fez com que, em Pirenópolis, a memória desse período de ruralização não tenha valor de decadência ou de momento de abandono.

Em seu estudo etnográfico em Pirenópolis, na década de 1970, Brandão mostra que, muito antes de ver esse tempo com o pesar do fim do ciclo do ouro, para os pirenopolinos, o “tempo da Lavoura” é visto como algo positivo, momento em que “as coisas funcionavam como deveriam ser”. Como Brandão nos mostra, a memória do branco pirenopolino pensa as eras da história de Pirenópolis em três etapas: tempo do ouro, tempo da lavoura e tempo do garimpo, sendo que

o mais motivado na fala e o mais tomado como referência política e ética [...] é o tempo da lavoura. [...] [O tempo do ouro] foi um tempo caracterizado pelo que se pode desenhar como uma desordem inicial. [...] o juízo da memória das pessoas brancas de Pirenópolis não difere muito do de historiadores [...] e dos viajantes do passado. [...] o retorno [com o passar do ouro] à vida ‘casta’ do campo, ao tempo da lavoura, confunde-se com a era que as pessoas de todas as classes e etnias chamam com saudade de ‘tempo dos antigos’. [...] Se antes [no tempo do ouro] a ‘exploração’ [...] regia a lógica das relações cotidianas de trabalho e fazia o estofo do código de relacionamento de todos entre todos, [...] agora é o próprio trabalho que rege a prática e os símbolos da vida. [...] É desse tempo uma identidade fundada no trabalho e nos seus derivados: a honra, a fidelidade, o respeito (palavra e símbolo que se estendem por igual a todas as categorias de atores sociais, do peão ao patrão) e a não-ambição. (BRANDÃO, 2004, p. 296 -298).

Essa memória e o sentimento saudosista que a constrói e resguarda foram acentuados pela volta da exploração dos recursos naturais da região, no início do século XX, e pelos fluxos migratórios dos quais Pirenópolis foi alvo, a partir de 1960, que teriam trazido consigo a ambição, a desonestidade, a degradação do espaço e das pessoas, a mesma desordem social com a qual era caracterizada a época do ouro. É este o pensamento que sustenta, até hoje, uma imagem negativa dos migrantes, dos forasteiros, vistos como ameaçadores da ordem social da cidade.

O primeiro grande fluxo migratório que a cidade sofreu foi em meados da década de 70 e foi uma migração “exotérica”, feita por “alternativos” – os chamados

hippies - cujo “modo de ser”, preocupado com a natureza, com a ideia ainda não identificada como tal, mas que se adequa bem à definição de “preocupação com uma vida sustentável”, muitas vezes destoava muito do “modo de ser pirenopolino” (BRANDÃO, 2004). O segundo, mais recente, iniciado na década de 90, foi uma migração trazida pelo turismo e por pessoas, em grande parte, brasilienses, que, interessadas na exploração desse novo nicho econômico, chegaram à cidade modificando valores simbólicos e financeiros: criaram-se, assim, categorias “para turista”⁸.

Não podemos, de forma alguma, considerar esses dois fluxos como sendo uma única forma de exploração da cidade ou uma migração causada por interesses e atitudes minimamente iguais ou comparáveis, mesmo que eles tenham suas convergências. O paralelo estabelecido pelos dois fluxos migratórios é feito com base, apenas, na forma como são vistos pela cidade: ambos são “apropriações do território” que inserem na cultura pirenopolina novas formas de comércio, de relação com o meio-ambiente e, principalmente, traz consigo novos “modos de ser” que, de alguma forma, ameaçam o “modo de ser” pirenopolino, cujas principais representações, os rituais solenes, as manifestações religiosas e o passado histórico foram fortalecidos diante dessa ameaça.

Nesse sentido, vistas como “apropriações”, quando não “invasões”, essas migrações fortaleceram a separação entre os “daqui” e os “de fora”, separação essa que insiste em apagar as contribuições – quaisquer que sejam – dos forasteiros, colocando-os todos em uma mesma categoria que nada tem a oferecer à cidade a não ser problemas e prejuízos. Tudo isso torna a identificação de “ser de Pirenópolis”, ser “daqui”, muito mais forte e necessária para resistir, enquanto comunidade imaginada, aos novos costumes e novos “modos de ser”.

A identificação do “ser de Pirenópolis” se formulará, diante deste cenário, de duas formas: pela *origem* e pelo apego aos rituais e aos valores da cidade, à *tradição* dela, que teria, aqui, uma dupla referência ao se referir tanto aos rituais, às manifestações “típicas” da cultura quanto à própria estrutura social e aos valores que ela acarreta e defende.

⁸ A exploração do turismo em Pirenópolis é feita majoritariamente por pessoas “de fora”, o que gera um problema social: o dinheiro gerado por ele dificilmente fica na cidade, apesar dos prejuízos ficarem. Esse processo reforça ainda mais o abismo econômico existente na cidade e a recusa/revolta da população em aceitar “os de fora”.

Esses dois grandes fluxos migratórios ameaçam, principalmente, as classes dominantes da cidade, porque interferem diretamente e de forma brusca na estrutura social. Um terceiro fluxo migratório bem mais contínuo que os citados anteriormente, o feito por pessoas de baixa renda, atraídas pelo garimpo, pelo trabalho nas pedreiras, pela urbanização, é bem menos referendado nos discursos correntes da cidade, pois não ameaçam a essa ordem social. Ele é, porém, revestido da mesma valoração negativa que sustenta a separação entre “os daqui” e os “de fora”, o que, incluindo esses migrantes no grupo desprivilegiado e ‘ameaçador’ dos “de fora”, apaga a participação cultural local dessa parcela da população. Intensifica-se a arena de conflitos iniciada no século XIX e intensifica-se o processo de exclusão.

Sendo fundada como sociedade colonial, a sociedade de Meya Ponte era, como define Palacín (1986, p. 29), “uma sociedade que não se fundava nos princípios da igualdade de todos os seus membros [...] com direitos diferentes para os diversos grupos sociais”. Mesmo que o fim da sociedade colonial, a instauração da República e as mudanças históricas e sociais dos últimos dois séculos tenham deslegitimado esses “direitos diferentes”, em Pirenópolis, esses tratamentos diferenciados, vistos como naturais, “continuam hoje tão grandes quanto antes”.

De acordo com Brandão (2004), alguns rituais religiosos e a valorização do “tempo da lavoura”, vividos hoje ainda pelos pirenopolinos, constituem uma forma de manutenção dessas diferenças, de reafirmação da hierarquia social “natural” da sociedade, marcada pelo trabalho e pela não ambição, que, ao serem valores ressaltados e exigidos, se tornam uma forma de manutenção, nos tempos atuais, das diferenças sociais fundadoras da sociedade. Brandão define da seguinte forma os rituais religiosos de Pirenópolis:

Rituais como as cavalhadas são modos de simbolização pelos quais a sociedade repete para si as verdades que seus membros já conhecem. Muitas dessas verdades não são certamente repetidas porque são verdadeiras; mas acabam sendo verdadeiras porque são frequente e solenemente repetidas. Por debaixo de um rito histórico há sempre uma pedagogia de legitimação social. (BRANDÃO, 2004, p. 44)

O Alto do Bonfim é um bairro da cidade, composto por pessoas de baixa renda, normalmente funcionários ou ex-funcionários das pedreiras da região, uma vez que, a despeito do turismo crescente, a maior fonte de renda da cidade ainda é a extração do quartzito, as chamadas “pedras de Pirenópolis”, por ex-garimpeiros vindos atrás de ouro

e rutilo e por migrantes vindos para ocupar esses ofícios. Em seu site, a *Guaimbê* define este bairro da seguinte forma:

Com o crescimento da zona urbana, o Alto do Bonfim acolheu as pessoas simples da roça e da cidade. Vila popular de roceiros-garimpeiros, o Alto do Bonfim é o bairro onde mora a grande maioria dos trabalhadores das pedreiras de Pirenópolis - a economia nº 1 da cidade - situadas nos arredores dos antigos caminhos do ouro e atual Parque Estadual dos Pirineus. É também o bairro mais populoso (30% da população de todo o município, incluindo a zona rural) e o que apresenta maior vulnerabilidade social⁹.

Essa definição, dada pelos integrantes da ONG e pelos moradores do bairro e da cidade, remete, principalmente, à representação do Alto do Bonfim por parte do que é chamado, em Pirenópolis, de “centro histórico”. Equivale a dizer que são a representação das classes mais altas, em geral, compostas pelas “famílias mais antigas e abastadas” da cidade, pelos ‘coronéis’, pelas classes dominantes. Nesse contexto de utilização do termo, o “centro histórico” é a representação formada pelos discursos dominantes, vigentes na cidade, e o agente autorizador dos discursos sobre e dentro de Pirenópolis, que são, portanto, os “mantenedores” do processo de apagamento dos moradores do Alto do Bonfim e de sua condição social. Esse processo, que vem se acentuando com a ascensão do turismo, se dá, principalmente, pelo apego desse grupo dominante, “os de dentro”, à “tradição” local; pela estrutura rígida de classes, pelos tratamentos diferenciados e naturalizados do período colonial.

A tradição local é representada, para “os de dentro”, pelos rituais simbólicos da cidade e pelo apego saudosista à memória da época em que a ordem social era mantida (o ‘tempo da lavoura’, na definição de Brandão). A força do passado colonial que, mais do que na arquitetura, se faz presente nos discursos do “centro histórico”, transformando-o no que Brandão chamou de “ideologia do passado colonial apenas revisitada de algumas outras palavras” (2004, p. 285), é a base da tradição que o centro histórico inventou para si. Assim, a tradição do centro histórico é uma tradição que não apenas oferece a continuidade do passado, ela retoma um passado glorioso, cheio de conquistas – a primeira prensa, o primeiro jornal, o primeiro teatro – reiterado no ritual anual das cavalcadas, e que não possui defeitos ou derrotas – exceto a de nunca ter sido capital, ou seja, nunca ter sido reconhecida como melhor que a Cidade de Goiás. Mas, nos discursos informais dos pirenopolinos, encontra-se a defesa da superioridade dos

⁹ Texto retirado do site da entidade, acessado pela última vez em 2 de setembro de 2012, <http://www.guaimbe.org.br>.

pirenopolinos sobre os vilaboenses, uma vez que Pirenópolis foi formada por portugueses cultos, apreciadores e produtores das artes (em contraponto ao artesanato), da boa música e de boa literatura, ao passo que a Cidade de Goiás foi construída, desde seus primórdios pelos mestiços (bandeirantes) caipiras (mamelucos e cafusos), portanto, ignorantes, sem cultura e sem instrução.

Essa tradição colonial defendida pela elite não só permite a glorificação e a autorização pela história, ela também permite uma manutenção da ordem social diante das levadas de migração que Pirenópolis sofreu e diante dos grupos minorizados, fortalecendo e reforçando essa ordem social diante das constantes mudanças na cidade, tanto pela organização do caos que a tradição fornece (CANDAU, 2011) quanto pelo fato de, atrelada a esse passado glorioso, permitir a continuidade do processo de exclusão por meio do estigma de não ser um “verdadeiro pirenopolino”, por não possuir uma ligação com esse passado oferecido e legitimado pela tradição. O apego ao passado glorioso é uma afirmação de identidade pela resistência e promove o apagamento dos grupos minorizados, principalmente, dos negros, dos pobres e dos migrantes do século XX (BRANDÃO, 2004).

Embasando-se em “valores cristãos”, a “tradição de Pirenópolis” faz uso da força que o catolicismo popular ainda possui na cidade para corroborar os valores que propaga e organizar a sociedade de acordo com suas categorias e distinções, sustentadas nas diferenças interpretadas, por ela, como ameaçadoras. Como Brandão nos informa:

[Nas] interpretações da história local e de seu cotidiano, [...] categorias de sujeito como ‘ricos’ e ‘pobres’, os ‘fazendeiros’ e os ‘peões’, os ‘daqui mesmo’ e os ‘de fora’ parecem simbolicamente muito mais visíveis como determinantes de modos de ser, de tipos diferenciais de cultura e de razões sociais de transformações (BRANDÃO, 2004, p. 296).

Essa análise nos permite perceber como a tradição do “Centro Histórico” categoriza os grupos sociais, determinando “modos de ser” da sociedade pirenopolina, definindo exogenamente identidades e identificações, esvaziando, ainda de acordo com a análise de Brandão, de simbolismo e, portanto, de significação, outras formas de identificação, como a étnica. Quando outras formas de identificação são colocadas, na estrutura social pirenopolina, em relação aos valores de ser “pobre”, ser “peão”, ser “de fora”, elas são tidas como formas ‘menores’ ou ‘irrelevantes’ de identificação, dentro desta estrutura social. Diante disso, o nome Centro Histórico conceitua, categoriza e

situa social e culturalmente os indivíduos, atribuindo-lhes os valores sociais hegemônicos da sociedade pirenopolina.

O “orgulho de ser pirenopolino”, ou seja, o processo de marcação da identidade pirenopolina hegemônica, vinculado ao pertencimento geográfico, data ainda da antiga disputa, na época colonial, entre Pirenópolis e a cidade de Goiás, até então capital do Estado. A disputa entre as duas cidades sempre fortaleceu esse sentimento de pertencimento, mas as migrações irão fortalecê-la a tal ponto que ela se tornará o elemento central de distinção social na cidade, o que fortalece cada vez mais a força do passado glorioso e suas representações no presente, excluindo todos aqueles que não tomam parte, historicamente, nesse passado.

Considerando que a região escolhida para atuação da *Guaimbê* – o Alto do Bonfim - é exatamente a região em que residem os que sofrem mais diretamente os efeitos dos processos de exclusão desencadeados e sustentados pelas distinções sociais estabelecidas pelas classes dominantes, sendo um grupo de pessoas de baixa renda (“pobres”), normalmente de trabalhadores braçais (“peões”) e de migrantes (“de fora”), a ONG, ao se instalar em tal região e direcionar suas atividades à população deste bairro em específico, mais do que à cidade como um todo, se insere no conflito gerado por esses discursos e interfere (ou ao menos procura interferir) diretamente neles, ao negá-los e ao construir um sentimento de pertencimento e de comunidade que desagregue, do Alto do Bonfim, a ideia de “insignificância cultural” à qual todos esses processos e discursos convergem. Sendo assim, há, de forma muito presente, nos discursos da entidade, uma postura de confronto em relação aos discursos do centro histórico; discursos estes motivadores da proposta de empoderamento identitário dos moradores do Alto do Bonfim que é um dos compromissos centrais da entidade.

A organização da sociedade civil *Guaimbê*

A *Guaimbê* é uma Organização Não Governamental (ONG), voltada à educação comunitária, cuja sede se localiza no bairro Alto do Bonfim, em Pirenópolis - GO. A organização existe juridicamente desde 2001 e instalou sua sede em Pirenópolis em 2003.

A primeira ação da entidade, iniciada antes mesmo da instalação de seu espaço físico, se chama “Flor de Pequi – Brincadeiras e ritos populares” e se propõe a fazer brincadeiras de roda, com músicas da cultura popular, todas tocadas em caixas de folia. Antes da sede, os ensaios dos participantes das ações ocorriam em praças e espaços públicos, como quadras de esporte. Agora, os participantes fazem seus ensaios regulares na sede da entidade, em dias e horários pré-agendados.

A “Flor de Pequi”, hoje em dia, possui um CNPJ diferente do da *Guaimbê*, o que a transformou em uma entidade jurídica independente, reconhecida como Pontinho de Cultura¹⁰. Mas, a despeito das questões burocráticas e documentais, as atividades são todas encaradas, pelas pessoas envolvidas, como partes de uma mesma proposta: as “coisas” da *Guaimbê*.

Todas as atividades propostas pela entidade visam sempre ao que a ONG chama de *convívio intergeracional* e têm algumas temáticas recorrentes como fio condutor, cujo foco é a *educação comunitária*, envolvendo as crianças, os jovens e os adultos da região em que atua, educação esta que inclui danças e movimentos corporais, brincadeiras tradicionais, práticas de saúde, entre outros. O texto de apresentação da entidade, que pode ser encontrado tanto nas produções culturais dela quanto em seu site e nos sites das entidades das quais é parceira, a apresenta de forma a reforçar esse caráter educacional, que é visto como forma de empoderamento identitário:

Observando a importância do convívio intergeracional e trabalho comunitário como fontes de empoderamento e valorização da identidade pessoal e coletiva, [a ONG é] focada na construção de práticas inovadoras de educação comunitária¹¹.

A concepção de *educação comunitária* é, portanto, a base da proposta educacional da ONG, vinculando-a aos valores fundadores dessa educação, que se baseia no convívio cotidiano e coletivo, gerado por meio das vivências que a entidade proporciona. Uma das maiores inspirações da entidade, para praticar essa educação é a

¹⁰ A gradação entre Pontinho de cultura, Ponto de cultura e Pontão de cultura é instituída pelo Minc para categorizar as Organizações da Sociedade Civil parceiras do Ministério e se baseia principalmente na abrangência da ação proposta pela organização na comunidade em que atua e em comunidades vizinhas ou parceiras desta; na relevância social do projeto; na articulação e envolvimento com outras entidades e nos níveis de investimento e financiamento que os projetos propostos exigem, podendo haver outros critérios, dependendo da chamada pública em que determinada organização se inscreveu.

¹¹ Este texto foi retirado do site da entidade <http://www.guaimbe.org.br/>, acessado pela última vez em 2 de setembro de 2012.

educação pelo movimento, sistematizada por Rudolf Laban, base da metodologia utilizada. No entanto, além de Laban, que forneceu à entidade a metodologia na qual ela se baseia, muito da base educacional comunitária da ONG pode ser identificada por meio dos postulados de Paulo Freire, com o qual as dirigentes da ONG foram se identificando durante o desenvolvimento da educação comunitária.

De acordo com Gadotti (2012), a educação comunitária é uma proposta pedagógica que se situa no campo das *pedagogias críticas*, pedagogias que não se propõem neutras por se basearem essencialmente na proposição freireana de que toda educação é política. Ela se encontra “no mesmo campo de significação pedagógica” da educação popular e da educação social, “concebendo o Estado e a sociedade como Arena, na qual é preciso marcar posição, garantir conquistas e conquistar novos direitos”, marcadas, todas elas, pela diversidade que “tem em comum o compromisso ético-político com a transformação da sociedade, desde uma posição crítica, popular, política, social e comunitária” (GADOTTI, 2012, p. 10 -11). Gadotti conceitua esta proposta educacional da seguinte forma:

A educação comunitária pode ser entendida como uma das expressões da educação popular, mediante a qual se busca melhorar a qualidade de vida dos setores excluídos, através dos movimentos populares, que estão organizados em grupos de base, comunidades, municípios etc.[...] A educação comunitária tem sido também entendida como desenvolvimento comunitário ou desenvolvimento de comunidades, contribuindo com a organização e o fortalecimento dos laços de solidariedade entre populações empobrecidas ou discriminadas. (GADOTTI, 2012, p. 18)

Ao enumerar os princípios freireanos que embasam essa proposta educacional, Gadotti (2012, p. 23) estabelece – entre outros elementos - que a educação comunitária, como a educação social e a educação popular, possui (ou deveria possuir) compromisso com o protagonismo dos educandos em sua própria emancipação; com “o reconhecimento da legitimidade do saber popular, da cultura do povo, suas crenças”; com “um método de ensino e pesquisa que parta do concreto”; com um “ensino-aprendizagem inseparável [...] da participação da comunidade”, que enfatize “os processos, não os produtos”. Comprometer-se com a educação comunitária é, portanto, assumir esses compromissos e reconhecer a visão de mundo que os embasa.

Por se propor a trabalhar com a *educação comunitária* e por comprometer-se com esses valores, portanto, a proposta pedagógica da entidade vem ao encontro das críticas que se faz, desde Paulo Freire, à educação escolar no Brasil, críticas que geraram o

fortalecimento e o desenvolvimento das educações não-formais – normalmente entendidas como educações não-escolares – exatamente pela separação que a escola institui entre o ensino-aprendizagem e a participação da comunidade, por ela não partir da concretude da realidade do educando, por colocá-lo em uma situação passiva de receptáculo do conhecimento transmitido etc.

Nas várias conversas sobre educação com a coordenadora da *Guaimbê*, foi recorrente a crítica à educação escolar por esta se dar em um espaço de segregação e de conhecimento fragmentado, em que as crianças são separadas umas das outras por faixas etárias e por salas de aulas fechadas, o que as impede de desenvolver um convívio tanto com sua comunidade quanto com as outras crianças em formação.

Do ponto de vista da entidade e da proposta educacional que ela adota, essa falta de diálogo é problemática por colocar a criança em um processo de distanciamento de seu cotidiano e convívio familiar, o que geraria não só uma dificuldade de compreensão do conteúdo “descontextualizado”, portanto, o tornaria “sem sentido”, que está sendo ensinado, mas que também fortalece uma relação com o conhecimento em que este só é acessível na escola, pois, fora dali, quando a criança está em seu contexto comunitário/familiar, ela não está aprendendo. Ao isolarmos o momento de aprendizado e colocá-lo como momento distinto dos momentos de convívio com sua comunidade (como se houvesse “a hora de aprender e a hora de conviver”), segregando tanto o conteúdo quanto as relações sociais entre as crianças, cria-se seu oposto: a ideia de que os momentos de convívio com a comunidade, em que se estabelecem relações sociais, não são momentos de aprendizagem.

Voltada a uma forma de educação que trabalhe na e a realidade dos educandos (ela parte do concreto), a educação comunitária – como marcadamente seu nome estabelece - se propõe a ser uma educação na e para a comunidade, “consegue ‘aprender na comunidade, com ela e para ela’ e associa ‘instrução e organização sociopolítica dos pobres’ (Paulo Freire. In: Poster & Zimmer, 1995:12)” (GADOTTI, 2012, p. 20), o que coloca o conceito de comunidade como central nesse projeto pedagógico ao qual a entidade se vincula e, como Gadotti (2012, p. 18) ressalta, “a solidariedade e o espírito de comunidade não é algo dado. É construído historicamente”.

Ao falar da proposta de educação freireana, Marques et al. (2009) postula que, na ideia de emancipação e politização dos educandos, nessa visão de educação para o

envolvimento político e social dos indivíduos, “participação é a palavra de ordem; ninguém participa sozinho, o diálogo é feito entre duas ou mais pessoas, e não uma ‘dialogando’ para as outras.” (p. 65) e é essa a perspectiva que embasa a educação comunitária: por meio da participação que ela produz e induz, seu elemento essencial, ela contribui para a organização e o fortalecimento dos laços de solidariedade entre populações empobrecidas ou discriminadas, reconstruindo “a solidariedade e o espírito de comunidade”, que, como dito, “não é algo dado”, para, por meio dessa reconstrução permitir a (re)valorização das identidades e o empoderamento identitário dos envolvidos. Essa proposta educacional é concretizada pela entidade, principalmente, por meio do convívio cotidiano, gerado pelas práticas que ela propõe. Tais práticas envolvem tanto atividades cotidianas quanto oficinas e eventos organizados pela ONG.

A sede da entidade – o *Quintal da Aldeia* – abre às segundas, quartas e sextas, às 7h30 da manhã, para uma sessão de exercícios matinais (baseados no Tai Chi Chuan), voltados principalmente à terceira idade, que duram, em média, uma hora. Após os exercícios, alguém dentre os participantes passa um café, são comprados pães de queijo e abre-se o momento de convivência. Nesse momento, as pessoas se sentam, conversam informalmente sobre vários assuntos – não são definidos tópicos nem há mediações nas conversas – enquanto as crianças brincam no espaço. Resolvem-se também questões administrativas e faz-se o trabalho burocrático da entidade, até por volta das 11h30, 12h. À tarde, a sede reabre sempre que não há aulas nas escolas da região ou quando há projetos em andamento, como a produção dos livretos, a organização de uma festa, o ensaio de um auto teatral, uma oficina etc.

Por volta das 17h, começa “o núcleo da juventude”, núcleo da entidade que oferece aulas de Muay Thai e de capoeira. Ao menos um domingo por mês, acontece o encontro da “Flor de Pequi” – momento em que o grupo de brincadeiras de roda sai pelas ruas da cidade tocando e convidando as pessoas a entrarem nas rodas. Uma vez por semana, ocorre, também, uma sessão de terapia comunitária, com dia e horário previamente combinados entre os participantes, e uma vez por mês é realizado um “Baile de Sanfona”, normalmente em uma sexta-feira à noite.

Além dessas atividades cotidianas, a entidade organiza anualmente o *Boi do Rosário*, uma manifestação cultural baseada no Bumba-meu-Boi, de origem maranhense, que possui um ciclo anual longo e envolve várias etapas: desde a

confeção do boi à feitura das roupas e apetrechos e ensaios regulares, o que envolve de forma continuada os participantes. Essa manifestação se divide em três grandes momentos: o nascimento do boi, em meados de abril, o batizado do boi, em julho, e a morte do boi, normalmente ao fim de setembro ou início de outubro, que são vistos como grandes festas que reúnem um grande número de participantes, inclusive de entidades parceiras e amigos da entidade. Juntamente com a *Flor de Pequi*, o *Boi do Rosário* é a atividade de maior visibilidade da Guaimbê, pela qual ela é reconhecida pelos moradores da cidade – principalmente pelos moradores do Alto do Bonfim.

Além dessas atividades continuadas, a entidade participa, de várias formas, de eventos locais e regionais e organiza eventos específicos, tais como pamonhadas, encontros de saberes, encontros entre outros pontos de cultura da Ação Griô e manifestações culturais como o Dom Maior – uma espécie de show de talentos, aberto a quem quiser se apresentar, da forma que escolher - e o Arraiá do Quintal – uma típica festa junina, também aberta ao público, que acontece entre junho e julho, na praça do Alto do Bonfim.

Possuindo uma política pedagógica muito ligada à musicalidade e ao movimento, à expressão corporal e à relação das pessoas com o próprio corpo, política que perpassa desde as atividades esportivas – como as aulas de MuayThai – até a terapia comunitária, desde os exercícios chineses até as brincadeiras em roda da “Flor de Pequi”, há também, nessas atividades, um forte viés de educação voltada para práticas de saúde, viés este sempre reforçado e trabalhado nos discursos da coordenadora.

As práticas de saúde divulgadas pela *Guaimbê*, forjadas a partir do encontro de uma postura pessoal da coordenadora diante de práticas de saúde da medicina e das práticas oferecidas pela história de vida dos idosos da comunidade, que, normalmente, eram/são benzedadeiras, parteiras, curandeiras e/ou “conhecedoras de plantas”, se pautam em uma postura de retorno ao conhecimento da natureza e do que ela oferece, propagando os efeitos medicinais de plantas locais – em oposição aos remédios alopáticos –; a necessidade de cuidados com o corpo, por meio de exercícios, danças, etc. e de uma alimentação não industrializada; a necessidade de um retorno a práticas “naturais”, como o parto em casa.

Essas práticas divulgadas, dentro da entidade, por meio das rodas de conversa, das atividades diárias, dos eventos organizados pela entidade, vão sendo inculcadas na

comunidade, que já escolhe ter filhos em casa, procura as mulheres mais velhas da comunidade, normalmente de origem rural, para que elas lhe forneçam remédios caseiros e soluções para problemas de saúde. Por meio do processo de mudança nas práticas de saúde, promovido pelas brincadeiras de roda e as atividades musicais, a *Guaimbê* atua de forma mais efetiva no cotidiano das pessoas externas à entidade, interferindo nos espaços fora de seu domínio, transformando suas propostas em práticas cotidianas de seus participantes.

Todas essas ações objetivam *recuperar o sentido do convívio coletivo espontâneo através de vivências*¹², o que remete à própria noção de comunidade que embasa a educação comunitária à qual a entidade se vincula. Por meio dessas ações, a entidade aos poucos se torna um espaço físico e social de convivência, que fortalece a relação entre as pessoas do bairro, pelo contato diário em torno das atividades da ONG. Dessa maneira, a ONG se torna o ponto de convergência entre as pessoas da comunidade, seus interesses e suas práticas, o que a transforma no eixo central deste convívio coletivo.

Se considerarmos que os grupos envolvidos – crianças e idosos – e as atividades propostas, como o Bumba-meu-boi maranhense, são compostos por elementos simbólicos que compõem diferentes sistemas, em parte similares, em parte divergentes, que se inserem e se atualizam na historicidade (e na própria cronologia) de cada grupo, podemos inferir que cada universo é uma microcultura que, quando colocadas em convívio umas com as outras, formam um espaço intercultural que passa a possuir uma (micro) cultura própria – sempre em diálogo com os outros sistemas culturais – formada, por sua vez, por esses outros sistemas simbólicos que se entrecruzam nesse espaço.

Para estabelecer sua educação comunitária, neste contexto, a entidade reúne em torno de si esses universos simbólicos, os vários conhecimentos e práticas que cada um de seus participantes traz e os interesses que cada um possui. A partir desses elementos, a entidade constrói suas práticas cotidianas, suas vivências e o convívio da comunidade a qual eles se destinam. Para a construção do espírito comunitário a partir da participação em suas atividades, a entidade retoma as histórias de vida, os mitos de

¹² Informação retirada do site da Ação Griô, acessado pela última vez em 2 de setembro de 2012. <http://www.acaogrio.org.br/BKP/index.php?pg=projeto&idreal=000078&idpj=056>

origem, os saberes e práticas locais, por meio de rodas de conversa, de contação de histórias etc., para, a partir desses elementos, reconstruir uma comunidade com a qual se estabeleça um sentimento de pertencimento que permita esse espírito comunitário e que consolide, portanto, a educação comunitária proposta.

Faz parte desse processo, portanto, identificar e dar voz a essas histórias de vida, a esses conhecimentos, sendo esse um processo de revalorização das identidades e conhecimentos dos idosos da comunidade. O reconhecimento e a autoridade dada aos mais velhos são necessários para que as crianças os escutem, para que se interessem pelo que têm a ensinar, mas também fazem parte do processo de empoderamento e revalorização das identidades locais, da reconstrução da comunidade, já que esse processo de reconstrução se dá a partir das memórias e dos conhecimentos dessas pessoas. Isso envolve um compromisso da *Guaimbê* com uma mudança na posição social de inferioridade a que essa geração mais velha foi submetida durante muito tempo, seja pela sua origem pobre, pela falta de instrução escolar, pela ideia – sustentada pela visão de escola que aqui esboçamos – de que elas não teriam conhecimento algum e, portanto, nada a acrescentar à educação das crianças.

Há, também, como um dos eixos desta proposta, a abertura de um espaço e de um momento que coloque as crianças em contato com a ludicidade e com “seu universo infantil”, com forte foco na musicalidade e nos movimentos corporais - sejam eles trabalhados por meio de danças, lutas, brincadeiras, autos teatrais etc. Estas atividades lúdicas, musicais, corporais e de rodas de conversa são vistas pela entidade como práticas sociais educacionais, pilares do processo de empoderamento e valorização. A proposta de educação comunitária da entidade se baseia no desenvolvimento de um projeto educacional em que as crianças não sejam colocadas como passivas diante da aprendizagem que é oferecida, passividade que inferioriza a criança diante de seus educadores e impede seu protagonismo.

Ao mesmo tempo em que a memória trazida pelos mais velhos precisa ser envolta por um manto de verdade, de continuidade com o passado, que a legitime como passado legítimo (“tradição”), permitindo a reconstrução comunitária, ela é dada ao menuseio das crianças, à reinvenção diante do olhar delas. A partir das histórias oferecidas pelos mais velhos, as crianças remontam os mitos de origem da cidade, dos seus antepassados, recontando essas histórias – e somando a elas a ludicidade do universo

infantil – como forma de se apoderarem delas e, assim, da história de sua comunidade, que vai sendo reconstruída nesse processo.

Os idosos são os portadores e transmissores das práticas culturais e das normas de conduta que se quer ensinar às crianças, mas esse processo exige a (re)invenção de uma tradição, por meio dessas práticas e normas que passam a ensinar, que permita uma mudança social, que permita a retirada dessas pessoas da posição de inferioridade a que foram submetidas, que permita uma mudança discursiva que reverta os discursos do centro histórico sobre essas pessoas, para fornecer à comunidade reconstruída uma tradição que lhe permita se autovalorizar e se apoderar de sua identidade com toda a força que a legitimidade pela tradição permite.

No processo educacional da entidade, essa autovalorização e esse empoderamento das identidades nas crianças se dão também pela abertura de um espaço em que as próprias crianças têm papel ativo na reinvenção da tradição, ao recontarem mitos e ao se apropriarem das histórias, para a sua consequente ressignificação. Assim, os mais velhos da comunidade oferecem os elementos identificadores, os mitos de origem, as práticas e a força da tradição, mas a invenção da tradição, pela ressignificação das práticas culturais, é aberta a todos que recontam a história, de seu ponto de vista, por intermédio das coordenadoras, que, como mediadoras da relação intercultural, precisam negociar esses dois espaços, estabelecendo restrições e concessões pautadas tanto na construção e valorização da identidade dessas pessoas quanto na proposta educacional feita para se alcançar isso.

A *Guaimbê* se torna, desse modo, o elemento central da convivência e da unificação dentro do espaço comunitário, por se posicionar como o ponto de convergência entre a tradição (re)inventada, recontada e a comunidade, que aceita essa tradição e que retira dela (novas) práticas. Tais práticas vêm revestidas do argumento de continuidade de um passado, trazido pelos integrantes mais velhos, o que as torna legítimas e, portanto, mais abertas à aceitação. As crianças são educadas, se educam e se formam, a partir das práticas reinventadas, os mais velhos possuem sua nova posição social reforçada a cada procura e consulta e uma nova tradição vai sendo inventada a partir desse processo.

A (re)invenção das tradições e as práticas identitárias

Ao falar das tradições, Hobsbawn (1997) nos mostra que, apesar de toda tradição pressupor e se pautar em uma continuidade com o passado, mesmo que essa continuidade seja ‘bastante artificial’, as tradições inventadas surgem a partir da ruptura com a continuidade, que pode ser vista até em “grupos considerados por unanimidade repositórios da continuidade histórica e da tradição”.

De acordo com o autor, “o próprio aparecimento de movimentos que defendem a restauração das tradições, sejam eles “tradicionalistas” ou não, já indica essa ruptura” (p. 15). Considerando a postura da *Guaimbê* diante da educação escolar e sua proposta de valorização identitária e social da comunidade em que atua, por meio de uma construção e ressignificação da memória dos mais velhos da comunidade, defendemos que esse processo pode ser entendido como o processo de invenção de uma tradição, uma outra tradição que não a imposta pelo centro histórico de Pirenópolis.

A noção de tradição com a qual trabalha Hobsbawn (1997) não está relacionada à *simples* transmissão do conhecimento acumulado de um grupo ou comunidade por gerações, definido pelo autor como *costume* ou *convenção* e *rotina*. A noção adotada pelo autor concebe tradição como limitada à ritualização de práticas e a simbologias de identificação. O que percebemos na atuação da entidade é que ela trabalha nesses dois âmbitos, tanto na transmissão de conhecimento, com os costumes, as convenções e as rotinas, quanto com tradições, no sentido proposto por Hobsbawn (1997), para legitimar as novas práticas que pretende inculcar. É por meio do incentivo a determinadas práticas, como as práticas de saúde, que a *Guaimbê* se investe de símbolos, criados, retomados, reconstruídos, transformando essas práticas em tradição. Assim, a entidade tanto inclui os elementos que Hobsbawn acarreta a uma tradição, quanto segue o processo por ele descrito como sendo a invenção de uma – mesmo que ainda em seu início.

Segundo Hobsbawn (1997), entende-se por “tradição”, a *invariabilidade* - que a diferencia dos costumes -, a *função simbólica e ritual* e as *justificativas ideológicas*, que distinguem a tradição das convenções e rotinas por serem as tradições sem força pragmática e por as convenções e rotinas não possuírem a pressuposição de continuidade com um passado, seja ele real ou forjado, por meio de práticas fixas, normalmente formalizadas. Baseando-se nisso, o autor define que:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado, uma continuidade bastante artificial. [...] elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. (p. 9 – 10).

As tradições inventadas são, basicamente, a “invenção de uma continuidade histórica”, que retoma ou reinventa um passado antigo, que extrapole essa continuidade, por meio de lendas ou invenções, de modo a unir as pessoas que o compartilham, constituindo por si mesma uma origem comum ao grupo. As tradições inventadas, portanto, são as baseadas, além de na repetição de práticas e nos rituais e simbologias, em mitos de origem do qual argumenta terem essas práticas e simbologias se originado.

As tradições são inventadas sempre que se precisa inculcar coesão ou sentimento de identificação em um grupo, elas estabelecem ou simbolizam a coesão social e as condições de admissão em um grupo/comunidade, ou seja, constroem “um sentido de identificação com uma ‘comunidade’ e/ou com as instituições que a representam, expressam ou simbolizam” (Hobsbawn, 1997, p. 16 -17). Uma das possíveis estratégias de reconstrução de um espírito comunitário – e, possivelmente, uma das mais eficazes – é a invenção de uma tradição que una as pessoas dessa comunidade em torno de um passado em comum, de uma origem comum.

Hobsbawn (1997) sugere que toda tradição foi, em algum momento, inventada, pois elas são “respostas a situações novas” (p. 10), que se revestem de um processo de continuidade do passado, mas que, na verdade, são rupturas com ele. Essa suposição permite considerar que a tradição está diretamente ligada à *amnésia da gênese* e às demandas do presente, possibilitando explicar porque, mesmo sendo novas, entendendo com Hobsbawn que a “inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade” (1997, p. 13), elas possuem esse poder de se revestir de antiguidade e de continuidade. Assim, podemos definir tradição, por um outro ponto de vista, conforme Candau, com base em Danièle Hervieu-Léger:

“Um universo de significações coletivas no qual as experiências cotidianas que inscrevem os indivíduos e os grupos no caos são reportadas a uma ordem imutável, necessária e preexistente aos indivíduos e aos grupos”. O que define principalmente a tradição [...] “é que ela confere ao passado uma autoridade transcendente” (CANDAU, 2011, P. 121).

Sendo assim, a tradição pode ser vista como reportando e seguindo as demandas do presente, pois são as configurações do presente, as necessidades presentes dos indivíduos de se localizarem e de significarem suas experiências que fazem com que eles reportem a essa ordem preexistente e imutável. É tanto a necessidade de se localizar no ‘caos’ quanto a necessidade de ‘autorizar’ essa ordem que se deu a ele que dá à tradição o poder e a legitimação de que se faz uso. É desse poder que a tradição possui que emerge a necessidade de inventá-la e é a partir dessas necessidades que a convocam que ela é construída, reelaborada, inventada.

Quando se propõe a construir uma comunidade que permita uma educação pelo convívio e que permita o empoderamento e revalorização das identidades, em um contexto de atuação em que a tradição instituída, a do centro histórico, é utilizada cotidianamente para minorizar as pessoas dessa comunidade, a *Guaimbê* se vê diante dessa necessidade, de ressignificar o passado para modificar o presente.

Como argumenta Candau (2011, p. 121), é o presente que faz a tradição autêntica, que lhe dá sua força, a força “de conferir aos membros de um grupo o sentimento de compartilhamento de sua própria perpetuação enquanto tal”, que a reveste de autoridade, pois a faz ‘efetiva e aceita’.

Isso mostra que a continuidade do passado, real ou fictício, com que Hobsbawn (1997) definiu a tradição, e a autoridade que isso lhe confere, são questões abertas à mobilização e ao manuseio diante de “uma lógica identificadora no interior do grupo” (CANDAU, 2011, p. 122), principal motivador do que Hobsbawn chamou de invenção das tradições. Considerando que tradição é a memória de um povo e a memória de um conhecimento acumulado por esse povo, a tradição é memória e, portanto, é feita de lembrança e esquecimento. Esse jogo de lembrança e esquecimento só toma lugar no presente que demanda e situa o manuseio da “memória autorizada da tradição” (CANDAU, 2011, p. 122). Assim, para Candau (2011), a tradição é sempre um passado atualizado pelo presente, o que a faz ser sempre, em parte, imaginária, pois

O ato de memória que se manifesta no apelo à tradição consiste em expor, inventando se necessário, “um pedaço de passado moldado às medidas do presente” de tal maneira que possa se tornar uma peça do jogo identitário (CANDAU, 2011, p. 122).

A *Guaimbê*, quando propõe a educação comunitária, faz uso, exatamente (i) do valor da invenção do passado, reconhecido como continuidade, como ancestralidade,

como raiz, mas sendo reformulado diante de uma proposta pedagógica e de construção identitária, e (ii) do funcionamento interno da invenção. A ONG, nesse processo, joga com a lembrança e o esquecimento, manuseando esses elementos, diante de seus objetivos específicos: a revalorização e o empoderamento identitário da comunidade.

O outro elemento legitimador da tradição é um esquecimento específico, necessário para que todo esse processo descrito por Candau se torne efetivo e válido, que pode ser definido como a *amnésia da gênese*, de Bordieu e Boltanski (1975), que seria o processo de esquecimento de certos fenômenos sociais, por meio do qual, esquecendo a origem e a função inicial deles, esses processos passam a ser tidos como ‘naturais’ e deixam de ser questionados, sendo a base da legitimação de tais fenômenos, como a define Gnerre (2009):

A curta memória social e histórica permite um tipo de legitimação que não seria possível se a origem das instituições sociais e o seu significado e função fossem perfeitamente explícitos para todos. [...] Esta amnésia leva a um tipo de “explicação” tautológico: já que existe uma norma para ser ensinada, é bom que todo mundo aprenda essa norma. Da mesma forma, muitos rituais são “explicados” pelos nativos de forma tautológica: “fazemos isso porque sempre foi feito”. Esta ideia de continuidade e de necessidade é um traço fundamental do processo de legitimação. (p. 29).

Em consonância a esse processo, portanto, está o processo de legitimação do fenômeno, da aceitação implícita dele como verdadeiro, correto, válido. Assim, ao esquecermos a origem e a função dos fenômenos sociais e, no caso da tradição, ao estabelecermos que ela é continuidade e não ruptura, que é antiga e não nova, ao apagarmos sua construção, a legitimamos, por meio do argumento de que “sempre foi assim”, ao mesmo tempo em que podemos reinventá-la, pois, apagadas as funções e os significados de determinadas práticas pragmáticas, podemos ritualizá-las, podemos ressignificá-las.

A invenção da tradição é a própria construção da ancestralidade que, ao mesmo tempo em que está sendo inventada, é tida como recuperada, revitalizada, contínua ao passado. Essa aparente contradição, porém, não é questionada ou mesmo visível, pois está revestida por esse processo pautado na ‘curta memória social’ e faz uso do argumento legitimador do “era assim antigamente”. A legitimação é definida por Gnerre (2009) como sendo

um processo de dar ‘idoneidade’ ou ‘dignidade’ a uma ordem de natureza política, para que seja reconhecida e aceita” (HABERMAS,

1976, *apud* GNERRE, 2009, p. 9). A legitimação é um processo que tem como componente essencial a criação de mitos de origem. (p. 14).

Assim, podemos definir que a criação de mitos de origem, a base da invenção de uma tradição, é parte essencial do processo de legitimação, ou seja, do processo de reconhecimento e aceitação de determinado fenômeno social. A legitimação, portanto, se consolida e se mantém com base na “curta memória social e histórica”, que impede o questionamento da legitimidade do mito de origem, tendo em vista que o poder de construir mitos e de inventar tradições também deve ser legitimado, isto é, reconhecido e aceito como tal, por um grupo de pessoas ou por um campo, nos termos de Bourdieu (2009). A *Guaimbê* possui o reconhecimento, pelo menos de seus integrantes, que corroboram e colaboram com suas ações e propostas.

Por outro lado, quando a entidade questiona a tradição do centro histórico, que naturaliza a posição inferiorizante em que coloca os moradores do Alto do Bonfim, ela se inclui como uma nova força nessa relação de legitimação da tradição, pois ao inventar outra tradição, ela põe em xeque a tradição do centro histórico e os valores que ela mantém.

Precisamos considerar, portanto, que “tradição” é, antes de tudo, um constructo abstrato utilizado como argumento de legitimidade pela continuidade com o passado, que pressupõe que a tradição é o correspondente comunitário/coletivo da memória, sendo também definida por uma complexa relação entre lembrança e esquecimento, relação essa que é norteadas por demandas do presente. Isso corrobora a afirmação de Hobsbawm (1997) de que toda tradição foi, em determinado momento, inventada e que a invenção de tradições se dá diante de situações novas, com as quais as tradições anteriores não conseguem lidar ou às quais não são mais adequadas. Se mudam as demandas do presente, principalmente em relação às questões identitárias – e os estudos pós-modernos defendem que essas mudanças são cada vez maiores e mais recorrentes desde a “derrocada do estado nacional” – também são modificadas e inventadas novas tradições.

O fortalecimento de movimentos sociais, as propostas e políticas de revalorização identitárias, das quais a *Guaimbê* é tanto proponente quanto devedora, se tornam novas demandas do presente, que permitem – e às vezes exigem - novas tradições que abram espaço à legitimação dos grupos sociais representados. Legitimação esta que só a tradição oferece por ser o argumento de legitimidade histórica

por excelência, por ser a construção social que permite a continuidade do passado, mesmo que isso se dê por meio de um discurso “enraizado” na ideia de quebra com ele.

Por ser uma entidade envolvida com esses movimentos que se propõem a valorizar identidades e empoderar pessoas de grupos minorizados, a *Guaimbê* se insere e faz uso deste processo, por meio da mobilização da memória dos idosos da comunidade, para estabelecer para a comunidade uma nova tradição que lhe permita a ruptura desejada.

Diante do compromisso com a educação comunitária, diante do contexto sociocultural de Pirenópolis, a entidade escolheu trabalhar, no processo educacional e de empoderamento identitário que propõe, com a memória dos mais velhos, o que está ligado intrinsecamente à reinvenção da tradição, do passado, dos mitos de origem. Para isso, ela escolheu, como núcleo identificador da comunidade construída e da tradição inventada, elementos que pertencem ao universo rural, universo que permite agregar as formas de distinção social dos discursos dominantes na cidade, os ‘peões’, os ‘pobres’, os ‘de fora’, em torno de um mesmo denominador comum: a *ruralidade*; que, por um lado, retoma o “tempo de lavoura”, se apropriando de um elemento da tradição local, mas sem utilizá-lo como forma de exclusão – forma pela qual esse elemento é usado nos discursos do centro histórico – e, por outro, permite que a entidade agregue, em torno de suas atividades e propostas, vários grupos identitários.

A partir de uma origem rural como elemento unificador, a ONG pode argumentar a igualdade pela diferença e (re)inventar uma tradição que, não se preocupando com a ‘origem’ – ou com a apropriação – étnica ou geográfica de determinadas formas e elementos culturais, pode misturar referências indígenas, negras, portuguesas e mouras, já que a *ruralidade* pode ser relacionada a todas elas, da mesma forma que todas elas podem ser relacionadas à *ruralidade*, conforme concebida por Palacín (1986), para explicar Goiás, no período imediatamente após a mineração.

A (re)construção identitária – pois processos de empoderamento identitário sempre são reconstruções - que a entidade propõe perpassa a valorização dos “forasteiros” e suas contribuições, a valorização de elementos culturais de matriz indígena e de vários outros elementos que são trazidos para a comunidade, como significativos das experiências de vida de cada participante e, a partir disso, são inseridos nas práticas dela. É assim que a entidade insere, dentro da tradição que

constrói, elementos tão distintos como o Bumba-meu-boi, as festas juninas e a Capoeira Angola, sem que esses elementos possam ser conflitantes, pois a necessidade de responder à demanda de um núcleo de identificação e estabelecer um núcleo que interligue esses elementos é o que fortalece a tradição que ela inventa, já que, como afirmou Hobsbawn (1997), os exemplos mais bem sucedidos de invenção das tradições

são aqueles que exploram práticas claramente oriundas de uma necessidade sentida – não necessariamente compreendida de todo – por determinados grupos (HOBSEBAWN, 1997, p. 315).

Assim, o desapego à rigidez da tradição – aspectos que caracterizam tão bem a tradição do centro histórico e suas distinções sociais – é não apenas uma forma de negar o centro histórico, e sim elemento constituinte da tradição inventada pela ONG, pois é exatamente a maleabilidade, a flexibilidade, a abertura a novas práticas sociais e manifestações culturais, o ponto central que permite à entidade agregar as categorias segregadoras do discurso dominante em um mesmo espaço, ao mesmo tempo em que permite aplicar sua proposta educacional, permitindo, assim, por fim, que ela construa uma comunidade nos moldes a que se propõe: agregando diferenças de forma igualitária.

Isso não significa que o que ela se propõe a fazer não seja a invenção de uma tradição. É a invenção de uma tradição, tanto por possuir mitos de origem e símbolos de identificação, quanto por ser a forma de organizar o ‘caos’ e estabelecer a continuidade com um passado – e um “passado apropriado”, nos termos de Hobsbawn (1997), mas um passado, cujo fio condutor é exatamente a estabilidade que se encontra na mudança, na adequação e na abertura. É exatamente a despreocupação da entidade em construir uma tradição fixa, limitada e contínua, que garante sua continuidade por meio da identificação e da comunidade que se constrói ao redor dela.

A partir do manuseio da memória, da reconstrução do passado, a entidade cria, aos poucos, um mito de origem que pode ser visto como possível e, diante disso, vai, aos poucos, sendo aceito pelos participantes. É assim que ela legitima também outra história, além daquela contada e defendida pelas elites locais.

A partir da unificação pela ruralidade, que se apropria da memória saudosa do “tempo da lavoura”, mas acrescentando a ela elementos trazidos pelos ‘de fora’, como é a própria coordenadora e fundadora da entidade, retirando desta memória a ideia de

ameaça e de término pelas migrações, a entidade constrói práticas e simbologias – argumentando a derivação direta delas dessa história de vida dos mais velhos – e as legitima como sendo ‘tradição’. O uso que esta tradição inventada faz da “curta memória social” é duplo: ao mesmo tempo em que é revestida de legitimidade, porque “sempre foi assim”, ela pode ressignificar os elementos de acordo com sua própria agenda, mudando os valores agregados e significadores destes elementos.

Guaimbê: Comunidade de participação

Como postulado anteriormente, o conceito de comunidade é central para a proposta educacional da *Guaimbê*, que pretende, por meio da invenção de uma tradição, permitir a construção de uma comunidade a partir da qual as identidades possam ser valorizadas e as pessoas possam se empoderar de suas identidades. Ao fazer o levantamento dos vários conceitos de comunidade, Silva (2001) conclui que é difícil e complexo definir objetivamente o termo *comunidade*, pois ele assume diversas conotações: como sinônimo de sociedade; como categoria de pessoas; como referência política mais ampla; como sinônimo de adjetivo do social; como referência a uma área limitada de moradia (SILVA, 2001, p. 32).

Apesar dessa dificuldade de conceituação, porém, o conceito de comunidade que embasa essa proposta educacional da educação comunitária pode ser definido nos termos de Marques et al. (2009), sendo ele um termo que:

remete-nos aos grupos sociais formados por pessoas concretas inseridas numa determinada realidade material e histórica. Segundo Bauman (2005), as comunidades podem ser de dois tipos: de vida e de destino. As comunidades de vida são formadas por membros que vivem juntos numa ligação absoluta e as comunidades de destino são fundidas unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios. § É nas comunidades do segundo tipo que se incluem as escolas, as salas de aula e os grupos comunitários. São comunidades cujos membros estão unidos por uma série de ideias expostas a um mundo policultural e diverso. (MARQUES et al., 2009, p. 66)

Assim, a comunidade à qual esta educação se refere seria, antes de tudo, uma comunidade de destino, que se une em torno de ideias e princípios, porém, como estes autores problematizam

conviver, pertencer a um grupo, ser uma coletividade é uma condição da vida humana. O homem é um ser biológico e social que se constrói na interação com o outro, com a cultura, com o social, e com a história da humanidade. No entanto, [...] o trabalho coletivo não é algo

espontâneo em nossa cultura dominante (MARQUES et al., 2009, p. 66).

Essa é a mesma questão colocada por Gadotti (2012), de que a solidariedade e o espírito comunitário não são dados, ou seja, que o sentido de coletividade, de pertencimento a determinado grupo (e a própria existência deste grupo), de união em torno de princípios em comum é algo que precisa ser construído, e não encontrado ou incentivado. Isso torna necessário, para uma educação comunitária, que se propõe a fortalecer as relações comunitárias e agir a partir delas, a construção da própria comunidade à qual se pertence em coletividade, pois a simples co-habitação geográfica ou uma identificação generalizada por meio de categorias macrosociais (etnia, classe, gênero, etc.) não gera esse sentimento de pertencimento, não permite esse trabalho coletivo.

Essa forma de atuação que parte da comunidade como central para os outros objetivos pretendidos, mas que, para isso, precisa construir um “sentimento de comunidade” entre os participantes é definido por Lifschitz (2006, p. 72) como a constituição, por um agente externo, de um “movimento nas dinâmicas das culturas locais, vinculado à revalorização do território e das práticas e saberes tradicionais reconstruídas sobre o patrimônio material e sobre os resquícios da memória”, ou seja, é a (re)construção de uma (nova) comunidade, que o autor chama de neocomunidades. Nos termos deste autor,

as neocomunidades são processos em que “agentes da modernidade” (ONG’s, mídia, etc.) promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais, através de técnicas e de dispositivos modernos. [...] as neocomunidades representam uma tendência à refundação de territórios tradicionais e à produção de “autenticidades” culturais delimitadas espacial e simbolicamente. (LIFSCHITZ, 2006, p. 68)

Essas neocomunidades, formadas exatamente pela inserção e atuação de um elemento externo – um *agente da modernidade* - em uma comunidade tradicional, são comunidades que, por um lado, instituem, pela inserção de um agente externo, um “sentimento de comunidade” que era inexistente até então e, por outro, como Lifschitz (2006) argumenta, não poderem ser vistas apenas como processos de “mercantilização da tradição”, processos que só beneficiariam os agentes externos, e sim por fazer com que estes agentes e os agentes tradicionais estabeleçam “relações de mútua

dependência”, ou seja, por estabelecerem uma comunidade que agrega tanto os agentes externos quanto as populações das regiões em que atuam, como justifica o autor:

Por um lado, os agentes externos, que representam a modernidade, precisam da tradição comunitária para viabilizar seus projetos e para gerar novos recursos vinculados ao patrimônio material e imaterial. Por outro, a comunidade, que representa a tradição, precisa das instituições externas para projetar seu valor tanto no sentido simbólico quanto no material. [...] As neocomunidades constituem outra forma de inter-relação. Os agentes da modernidade intervêm no plano material e organizativo da comunidade visando a reconstruir “tradições autênticas”. Portanto, mais que recriar tradições comunitárias ou se apropriar de objetos ou práticas modernas, as neocomunidades são territórios em que, através de ações culturais, se propõe a recriar tradições através de técnicas e dispositivos modernos. (LIFSCHITZ, 2006, p. 72)

A *Guaimbê* é, portanto, um destes *agentes da modernidade* que, estabelecendo esta relação de interdependência, tanto com os idosos quanto com as crianças do Alto do Bonfim, constitui/procura constituir, com eles, uma neocomunidade, cuja valoração pode ser tanto positiva quanto negativa, dependendo sempre de como se dá essa relação e de como ela é encarada pelos indivíduos que a estabelecem. Como argumenta Boaventura Santos (2011), a comunidade pode tanto ser a fonte de regulação – e, portanto, de manutenção de um sistema dominante –, quanto fonte de emancipação e de mudança da organização social, de uma mudança paradigmática deste sistema.

Esta visão é parte da tese defendida por este autor de que, estando em crise o paradigma atual da ciência moderna, estaria em crise também o paradigma de organização das sociedades, havendo neste processo, portanto, uma mudança paradigmática científica e social cuja origem é a crise da modernidade (SOUZA SANTOS, 2011, p. 74 -75). É diante desta proposta que Souza Santos considera o princípio de comunidade como “a representação mais aberta e inacabada da modernidade”, o que, por um lado, a fez “ser quase que totalmente absorvida pelos princípios do Estado e do Mercado” – os outros pilares da representação da modernidade –, mas que, por outro lado, a fazem ser a mais propícia a “instaurar uma dialéctica positiva com o pilar da emancipação” – vista como forma de conhecimento baseada na solidariedade, conhecimento este subjacente ao novo paradigma emergente, pois “a interacção social nas sociedades capitalistas desenvolve-se à volta de seis modos de produção da prática social: os seis espaços estruturais” (p. 277), dentre os quais está o espaço da comunidade “como espaço estrutural [que] tem sobretudo presentes as realidades históricas e sociais da periferia do sistema mundial”(p. 276), sendo “constituído pelas relações sociais desenvolvidas em torno da produção e reprodução de

territórios físicos e simbólicos e de identidades e identificações com referência a origens ou destinos comuns” (p. 278).

O que faz deste espaço estrutural uma possibilidade de mudança é o fato de que “o princípio de comunidade resistiu a ser totalmente cooptado pelo utopismo automático da ciência e, por isso, pagou duramente com sua marginalização e esquecimento”, o que o fez ser “diferente, aberto a novos contextos em que a sua diferença pode ter importância”, principalmente por duas de suas dimensões: “participação e solidariedade” (SOUZA SANTOS, 2011, p. 75).

A educação comunitária vê a comunidade como fonte de emancipação e de mudança, ela atua na comunidade para transformá-la nessa fonte de emancipação, sendo essa a própria base da formulação dessa pedagogia – o fato da participação ser seu elemento central corrobora isso. As (neo)comunidades que ela constrói, portanto, são sob essa conceituação. A neocomunidade formada pela simbiose da *Guaimbê* com os moradores do Alto do Bonfim em torno da reinvenção de uma tradição/de uma origem, portanto, é um destes meios de produção de práticas sociais da modernidade, mas que, sendo relegada à representação “menos importante” dela, se abre a outras possibilidades, que permitem à comunidade, como espaço estrutural, se organizar como espaço de mudanças e de emancipação, de acordo com o novo paradigma que surge.

É sob este ponto de vista de mudança paradigmática que Boaventura Souza Santos estabelece uma separação entre *comunidade-fortaleza* e *comunidade-amiba*, de acordo com o paradigma que representam. Esta separação se daria, assim, de forma que

As comunidades-fortaleza são comunidades exclusivas, isto é, comunidades que, agressiva ou defensivamente, baseiam sua identificação interna numa clausura em relação ao exterior. [...] no paradigma das comunidades-amiba, pelo contrário, a identidade é sempre múltipla, inacabada, sempre em processo de reconstrução e reinvenção: uma identificação em curso. A comunidade é, neste paradigma, vorazmente inclusiva e permeável, alimentando-se das pontes que lança para outras comunidades e procurando comparações interculturais que confirmem o significado mais profundo à sua concepção própria de dignidade humana, sempre ávida de encontrar formas de estabelecer coligações de dignidade humana com outras comunidades. Os movimentos populares latino-americanos, as comunidades eclesiais de base, os movimentos de defesa dos direitos humanos em todo o sistema mundial, tendem a estar mais próximos do paradigma das comunidades-amiba do que, por exemplo, os sindicatos e os movimentos feministas dos países de centro. O paradigma das comunidades-amiba visa construir um novo senso comum emancipatório orientado por uma hermenêutica democrática, cosmopolita, multicultural e diatópica. No espaço da comunidade, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a proliferação de comunidades-amiba (SOUZA SANTOS, 2011, p. 338 -339).

Assim, para além do compromisso da educação comunitária com o paradigma das *comunidades-amiba*, as neocomunidades de Lifschitz (2006), sendo formadas pelos *agentes da modernidade* ligados aos movimentos populares, aos movimentos de defesa dos direitos humanos – base da argumentação de ONG’s e de organizações da sociedade civil para justificarem sua atuação em comunidades tradicionais e/ou de vulnerabilidade social – estão mais próximas de serem comunidades-amiba que comunidades-fortaleza, pois, a própria inserção destes agentes nas comunidades já não permite o fechamento e a “essencialização” e fixação da identificação; exige a formação de *pontes* com outras comunidades; ao unir a tradição e a modernidade, se tornam multiculturais.

São as comunidades surgidas deste processo de mudança paradigmática, as que seguem o paradigma de *comunidade-amiba*, que Boaventura Souza Santos, diferentemente da definição de Lifschitz (2006) – apesar dos paralelos possíveis - chama de neo-comunidades, definindo-as como:

um campo simbólico cuja produtividade não exige um *genius loci fixo*. [...] a neo-comunidade transforma o local numa forma de percepção do global, e o imediato numa forma de percepção do futuro. É um campo simbólico em que se desenvolvem territorialidades e temporalidades específicas que nos permitem conceber o nosso próximo numa teia intersubjetiva de reciprocidades. Como a nova subjetividade depende menos da identidade do que da reciprocidade, pode e deve ser construída à margem do antropocentrismo (SOUZA SANTOS, 2011, p. 81).

Assim, as neocomunidades conceituadas por Boaventura Souza Santos são comprometidas com o conhecimento-emancipação, com uma concepção de identidade baseada em identificações em curso, são marcadas pela solidariedade, definida pelo autor como “uma forma de conhecimento que se obtém via reconhecimento do outro [...] enquanto produtor de conhecimento”, o que lhe dá um carácter intrinsecamente multicultural, pois ela só existe nas diferenças (SOUZA SANTOS, 2011, p. 30). Todas essas características fazem com que o elemento unificador delas seja a reciprocidade e impedem que a filiação a essas neocomunidades se baseie em um pertencimento geopolítico, em uma identidade fixada em “categorias essencialistas”, tais como etnia, gênero, classe social ou em um carácter regulatório. De acordo com este raciocínio, a filiação a essas neocomunidades não pode se dar de outro jeito que não pela outra dimensão marcante de sua concepção: pela participação.

Sendo comprometida com a educação comunitária, se propondo como um espaço de *convívio intergeracional e trabalho comunitário*, que, ao *recuperar o sentido*

do convívio coletivo espontâneo através de vivências objetiva o *empoderamento e valorização de identidades*, construindo uma comunidade para isso e por meio desse processo, o objetivo comunitário da *Guaimbê* pode ser traduzido como uma proposta de construção de sentimentos de reciprocidade e identificação entre as pessoas que a frequentam.

A atuação da *Guaimbê* é, porém, um engajamento elaborado para construir relações de identificação e pertencimento, não em torno de uma identidade fixa, mas em torno de suas próprias atividades e propostas, em torno do que ela oferece como uma alternativa às formas de identificação inferiorizantes às quais foram submetidos os moradores do Bonfim, independente de como se dão essas identificações – seja ser ‘peão’, seja ser ‘pobre’, seja ser de ‘fora’ etc.

Diante deste contexto de atuação, da forma como a entidade atua diante da tradição do centro histórico, de sua proposta de agregação em torno de si por meio de identificações múltiplas, consideramos aqui que a *Guaimbê* é ela mesma uma comunidade, formada por todos os seus integrantes, vinculados a ela por meio da participação na construção de valores e sentimentos, pelo sentimento de não pertencer ao centro histórico e pelo pertencer ao Alto do Bonfim; que representa a emancipação dos apagados e pela participação dos excluídos, o que definimos como sendo uma *comunidade de participação*.

Consideramos anteriormente que a *Guaimbê* é o agente externo de uma neocomunidade, nos termos de Lifschitz (2006), que atua como *agente da modernidade*, na construção de uma comunidade formada por ela e por *agentes tradicionais*, mas os *agentes tradicionais* instituídos na cidade de Pirenópolis são, como mostramos, as elites às quais a entidade quer se propor como alternativa, são os “detentores” de uma tradição (do centro histórico) da qual a entidade quer mostrar outros lados. Faz parte da proposta de atuação da entidade instituir outros *agentes tradicionais*, que não os ‘reconhecidos’ pela cidade. Ela (re) inventa uma tradição exatamente para contrapor-la à tradição fixada e hermética do centro histórico, que gera a exclusão dos mais variados atores sociais.

Ao propor retirar os idosos do Alto do Bonfim da posição de inferiores a que a tradição do centro histórico os submeteu, a entidade cria novos *agentes tradicionais* para si e para o bairro, agentes que não são necessariamente aceitos por todos como tais e cuja aceitação e atuação se dá por meio da ONG. Consideramos, assim, que a própria

aceitação destes agentes é parte do processo de construção da participação efetiva na vida pirenopolina desta *comunidade de participação*.

Como *comunidade de participação*, portanto, a *Guaimbê* é uma comunidade inserida no paradigma das *comunidades-amiba*, pautada na solidariedade, na convivência e na prática, no compromisso com a emancipação dos sujeitos participantes, unida em torno da reciprocidade, cuja forma de filiação se dá pela participação em si, vista aqui como interesse e aceitação das propostas e da visão de mundo que as atividades e propostas da entidade constroem, principalmente, por meio da reinvenção da tradição, o que a transforma em um dos lugares de negociação das identidades, pois, como Boaventura Souza Santos (2011) defende, a base fundadora das identidades elas mesmas é a comunidade e as relações que ela estabelece.

Negociamos nossas identidades entre vários sistemas simbólicos e várias comunidades, e, quando a *Guaimbê* propõe reinventar uma tradição, ou seja, oferecer um outro sistema de referência em meio ao ‘caos’, ela se torna um destes lugares de negociação, um fator a mais destas/nestas negociações, pois, antes de tudo, insere uma nova/outra opção dentro de um sistema simbólico maior, ou seja, uma nova comunidade, que não a dos moradores do Bonfim: a dos que participam de suas atividades, compartilham suas crenças, reinventam o passado com ela, seguem as suas práticas, vivenciam e tomam parte nas tomadas de decisão constroem ativamente a comunidade.

Uma das principais estratégias de inserção da *Guaimbê* nos sistemas simbólicos vigentes em seu campo de atuação é a nomeação e a renomeação de suas esferas de participação. A filiação por meio da participação, a autorizam a nomear e renomear os elementos utilizados para a construção simbólica que propõe. Como comunidade, é a aceitação, por seus participantes, da nomeação oferecida que transforma esta nomeação em um ato de fala – de nomeação – efetivo dentro desta mesma comunidade. A nomeação e renomeação dos elementos simbólicos, por vezes, construindo-os, por vezes, ressignificando-os, vai construindo, para essa nova comunidade, uma rede de significação do mundo e uma forma de inserção nas relações de poder da cidade de Pirenópolis.

É o fato de ser uma comunidade de participação que reveste a *Guaimbê* de autoridade para nomear esferas socioculturais, mas é também o fato de ela se nomear,

de ser sujeito nomeado, que permite que ela se insira no sistema simbólico existente, que ela possa ser uma alternativa de significação e, portanto, ser uma comunidade ela mesma. Assim, a nomeação é utilizada pela entidade tanto como forma de dar existência simbólica a si mesma e aos elementos que pretende inserir no sistema simbólico, quanto uma forma de se constituir como resistência, a partir desta inserção, nesse sistema simbólico comandado pelo centro histórico e pelos valores que o guiam.

É exatamente pelos atos de nomeação da entidade serem a estratégia linguística central de sua forma de atuação e pela análise destes atos – objetivo desta pesquisa – exigir a compreensão deste processo de formação da comunidade *Guaimbê* – processo do qual a nomeação é uma das estratégias centrais – que não é possível definir a *Guaimbê* como “comunidade de fala” ou “comunidade de prática”.

Para Hymes (1979, p. 18), “comunidade de fala”

é definida, então, tautologicamente, mas radicalmente, como uma comunidade que compartilha conhecimento das regras para a conduta e a interpretação da fala. Tal compartilhamento compreende conhecimento de pelo menos uma forma de fala e também de seus padrões de uso¹³. (HYMES, 1979, p. 51, *tradução minha*).

Figuerola (1994, p. 56 -59) interpreta essa definição como “a matriz social que padroniza o uso da língua. [...] a comunidade de fala é a fonte do desenvolvimento da linguagem”, pois é na comunidade que se “reforçam as normas comportamentais, é nela que alguém adquire e usa a língua”¹⁴. Sob este ponto de vista, uma comunidade de fala seria, assim, um lugar de negociação entre as restrições e normas sociais e a liberdade individual; o lugar em que a língua, como sistema simbólico, é negociada. O objetivo da Sociolinguística é estudar a negociação que se instaura, que se daria pelas formas de falar e pelas normas de fala.

Partindo disso e da ideia de que “pessoas normalmente comandam mais de uma forma de falar, claro, e podem possuir conhecimento de mais de um conjunto de normas de falar”¹⁵, que Hymes (1979, p. 50) defende que as pessoas podem participar de mais

¹³No original: A speech community is defined, then, tautologically but radically, as a community sharing knowledge of rules for the conduct and interpretation of speech. Such sharing comprises knowledge of at least on form of speech, and knowledge also of its patterns of use (HYMES, 1979, p. 51, *tradução minha*).

¹⁴No original: the speech community is “social matrix” which patterns language use. [...] the speech community is the source of language development. [...] it is the speech community which enforces norms of behavior. It is the speech community that one acquires and uses language. (FIGUEROA, 1994, p. 56 -59, *tradução minha*).

¹⁵No original: persons often command knowledge of more than one set of norms as to speaking (HYMES, 1979, p. 50, *tradução minha*).

de uma comunidade de fala – elas participam de todas aquelas das quais possuem conhecimento suficiente das “regras de conduta e interpretação da fala” para participar da negociação. Sendo uma comunidade que fornece padrões de comportamento e interpretação para o uso da língua, a *Guaimbê* pode ser interpretada como uma comunidade de fala.

Entender a Guaimbê como uma comunidade de fala, com base na definição proposta por Hymes (1979), porém, limita a compreensão da comunidade aos graus de atendimento às normas de conduta e de uso linguístico, excluindo as formas de atuar e de reorganizar os sistemas simbólicos de seus participantes e também impede uma visão da comunidade como emancipatória e participativa (participação pressupõe ação). Conforme critica Figueroa (1994), essa definição não fornece uma forma de explicar o papel do indivíduo e de suas ações particulares, o que teria interferência direta no uso que os indivíduos fazem das regras e padrões de uso da língua. Isso impede, por exemplo, que esta definição dê conta da autorização dos atos de fala feitos dentro da comunidade, que é uma ação de seus participantes tanto quanto é de quem efetua o ato de fala.

Assim, mesmo que essa abordagem da língua ofereça uma teoria social mais consistente com a concepção de indivíduos como atores ativos no uso da língua, ela não oferece uma base teórica acerca do papel desses atores na negociação linguística, de como eles se vinculam a uma ou outra comunidade, sentindo-se e tornando-se membro dela ou não, impedindo essa abordagem de lidar com as novas teorias identitárias, das heterogeneidades internas à comunidade, mesmo que ela pressuponha essas e outras relações sociais como sendo sua formadora principal.

Encarando essa problemática, Eckert e McConnell-Ginet (1992) propuseram que, ao contrário de estudar comunidades de fala, a Sociolinguística deveria se focar em *comunidades de prática*. Criticando o conceito de *comunidade de fala*, por não se dirigir “diretamente às relações sociais e à diferenciação entre membros de uma mesma comunidade” nem tornar “totalmente explícito o papel da prática como mediadora da

relação entre língua e sociedade”¹⁶, Eckert e McConnell-Ginet (1992, p. 464) propõem pesquisas em comunidades de práticas, definindo-as como:

Um agregado de pessoas que se unem em torno de um engajamento em um esforço. Formas de se fazer as coisas, formas de falar, crenças, valores, relações de poder – em resumo, práticas – emergem no curso de um esforço mútuo. Como um constructo social, uma comunidade de prática é diferente da comunidade tradicional, primeiramente porque é definida simultaneamente por sua filiação e pela prática com a qual essa filiação a compromete.¹⁷

Considerando a proposta e a forma de atuação escolhida pela *Guaimbê* e que as atividades da ONG se baseiam em gerar esse agregado de pessoas, ao propor o trabalho comunitário e as atividades cotidianas, unindo as pessoas interessadas na promoção da educação comunitária das crianças, não podemos deixar de defini-la, então, como uma comunidade de prática, que, pelo compromisso com a prática, neste caso, se interessar e comparecer às atividades -, agrega as pessoas envolvidas em torno de atividades cotidianas. Porém, dentro desta definição, a participação dos integrantes é limitada pela “sua filiação”, “pela prática com a qual essa filiação a compromete”, pelo vínculo que a prática estabelece e isso não é suficiente para definir a participação como o próprio eixo unificador da comunidade *Guaimbê*, como base de sua proposta de atuação, nem os processos de nomeação que ela instaura, pois sua atuação parte desse engajamento para uma inserção em um sistema simbólico, para uma ressignificação de elementos culturais e identitários, que a faz ir muito além de práticas cotidianas e a participação ativa dos integrantes na ONG nesse processo de ressignificação é o elemento autorizador disso.

Com base em sua definição de comunidade de prática, Eckert (2006), baseando-se nos conceitos de *habitus* e de campo de Bourdieu, argumenta que, a partir do estudo dessas comunidades, por sua constituição não se basear em categorias abstratas ou em categorias macrosociológicas, a Sociolinguística poderia dar conta do significado gerado e compartilhado no contato diário e concreto das pessoas que constituem uma comunidade, por meio da filiação, do engajamento em um esforço, pois essa seria uma

¹⁶ No original: it does not directly address social relations and differentiation among members of a single community [...] nor does it make fully explicit the role of practice in mediating the relation between language and society. (ECKERT; McCONNELL-GINET, 1992, p. 464, tradução minha)

¹⁷ No original: an aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavor. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations – in short, practices – emerge in the course of this mutual endeavor. As a social construct, a community of practice is different from the traditional community, primarily because it is defined simultaneously by its membership and by the practice in which that engages. (ECKERT; McCONNELL-GINET, 1992, P. 464, tradução minha).

forma de identificar uma comunidade, “em virtude de uma prática compartilhada” (ECKERT, 2006, p. 1).

A prática cotidiana e compartilhada oferece mais elementos constituintes das “formas de fazer as coisas, visões, valores, relações de poder, formas de falar” das pessoas, que a relação abstrata que se pressupõe que elas tenham com categorias como etnia, classe social, gênero etc. O argumento da autora é que as pessoas “não desenvolvem suas formas de falar”, a partir dessas categorias, mas “sim das experiências cotidianas”, da prática que liga o cotidiano das pessoas a “seu lugar na ordem social”, o que faz com que seja “nessas comunidades de prática que as pessoas desenvolvem suas identidades e suas práticas linguísticas para articular essas identidades”.

Porém, é preciso considerar que, mesmo sendo as comunidades de práticas fornecedoras de formas de falar e de ver o mundo, talvez não as categorias macrossociais por si só, como as abstrações teóricas que são, mas a forma como são vistas, conceituadas e significadas em cada comunidade – e principalmente, por discursos dominantes que agem sobre as comunidades e dentro delas – precisam ser levadas em consideração. Mesmo se considerássemos a *Guaimbê* como uma comunidade de prática, as pressões, os sentidos, os valores que são dados, pelos discursos do centro histórico, a categorias como origem geográfica, classe social, nível de escolarização e de profissionalização interfeririam tanto ou mais nas relações identitárias dos moradores do Alto do Bonfim quanto as ações da entidade. A relação com esses discursos, com essas categorias, e as relações de aceitação e de resistência ao que elas impõem devem também ser consideradas, tanto em uma análise das relações identitárias quanto na conceituação de comunidade (que, por estabelecer relações de pertencimento, interfere diretamente nas primeiras).

Assim, “comunidades de prática são um *loci* fundamental para a experiência da filiação a categorias sociais mais amplas” (p. 2), sendo centrais “para muitas das construções identitárias de seus falantes [e] um importante *locus* para a definição da história conjunta” (p. 3). Além disso, “os participantes se comprometem com essas práticas, em virtude de seus lugares na comunidade de prática e do lugar da comunidade de prática em uma ampla ordem social” (p. 1), o que nos permite inserir, dentro delas, as disputas acerca das posições sociais e das tomadas de posição características do *campo*,

de Bourdieu (HANKS, 2010). Ademais, considera-se que, sendo cada comunidade de prática um campo, conforme argumenta Eckert, é dela que os agentes retiram sua legitimidade, a partir das posições que ocupam.

Todas as características apresentadas nos parágrafos precedentes são também centrais para entender a comunidade que a *Guaimbê* constrói, pois é esse o processo instaurado por ela para interceder nas relações identitárias, é esse mesmo processo que gera a legitimação dos atos de nomeação, dos processos de autorização que se estabelecem, sendo esta descrição necessária à compreensão da forma de atuar da entidade.

Por outro lado, essa concepção de comunidade de prática não abrange o processo de construção ativa (participação) em uma comunidade cujo objetivo é a emancipação dos sujeitos e seu empoderamento; não abrange a simbiose entre a entidade e os moradores do Alto do Bonfim como uma relação de interdependência, como uma relação de reciprocidade e de solidariedade que, como integrada ao paradigma das *comunidades-amibas*, a entidade tem como valor intrínseco à comunidade.

Guaimbê pode ser definida como uma comunidade de prática, mas como um tipo específico de comunidade de prática, cujo engajamento em um esforço para definir sua filiação, é a participação efetiva nas ações e nas tomadas de decisão do grupo, em confronto com as forças da prática imposta tradicionalmente. Essa é a prática unificadora da comunidade, ou seja, nessa comunidade, há a atuação ativa dos participantes na construção da nova visão de mundo que se constrói, a partir do agregado de pessoas. O termo *prática* e a definição de uma comunidade que se baseie apenas nela limita a proposta da entidade, que vê na construção da comunidade uma forma de educação e de construção de coletividades por meio desta participação ativa.

Quando falamos em comunidade de participação, a prática cotidiana, compartilhada, é que une a comunidade, que oferece o espaço que liga o cotidiano das pessoas a “seu lugar na ordem social”, da forma definida por Eckert, mas essas práticas e o engajamento nelas são mais que uma ligação a um lugar social, é em prol da (re)construção de um outro lugar social, que não o que os discursos dominantes reservaram aos moradores do Bonfim. As práticas não são apenas formas de unir as pessoas a um lugar, são formas de se construir lugares e sentimentos de pertencimento.

Se essas práticas se propõem a construir uma comunidade – no sentido de unir as pessoas em torno do compartilhamento de práticas e interesses –, e se, como coloca Candau (2011),

as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de “traços culturais” – vinculações primordiais –, mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações sociossituacionais – situações, contexto, circunstâncias –, de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de “visões de mundo” identitárias ou étnicas (CANDAU, 2011, p. 27).

Então a construção de uma comunidade em torno de práticas que são *fonte de empoderamento e valorização da identidade pessoal e coletiva* passa pela *emergência* de um sentimento de pertencimento, de um reconhecimento e/ou mudança das “visões de mundo” e interfere diretamente na identidade dessas pessoas, para além de apenas valorizá-las, pois se insere – com o claro propósito de modificá-lo – no *quadro de relações, reações e interações sociossituacionais* que interferem diretamente nos processos identitários. Esse propósito de construção de uma comunidade, por meio de e como forma de valorizar e, portanto, de reconstruir uma identidade pela qual as pessoas sejam apoderadas, se insere nas tensões das relações de poder de Pirenópolis, posicionando-se contrariamente aos discursos dominantes minorizantes e procurando solucionar um processo histórico de apagamento dos moradores do Alto do Bonfim.

Enfim, o que compreendemos em relação à *Guaimbê* é que não há, nessa nova comunidade que ela constrói, a *emergência* de um sentimento de pertencimento. O que sua forma de atuação propõe é a própria construção desse sentimento, por meio da construção de um ponto unificador entre os integrantes: a comunidade *Guaimbê*, que os unifica por meio das práticas compartilhadas entre os integrantes da ONG, em direção a objetivos comuns.

Assim como a própria identidade cultural do grupo, o sentimento de pertencimento à comunidade centrada na *Guaimbê* é, aos poucos, construído por meio do convívio cotidiano, fornecido pelas práticas e pelas relações em torno das atividades que a ONG oferece e por meio das memórias fornecidas pelos idosos, pela tradição reinventada, que, pela ilusão de continuidade com o passado, fornece uma sustentação para o pertencimento proposto. É essa *construção*, que é, antes de tudo, coletiva, em detrimento da *emergência* do sentimento de pertencimento, que caracteriza e define a *Guaimbê* como *comunidade de participação*.

Ser *comunidade de participação*, além de ser uma comunidade comprometida com o paradigma das *comunidades-amiba*, em torno da reciprocidade, como postulado anteriormente, é ser uma comunidade em que os participantes estão de forma consciente nas práticas para construir a comunidade, os sentimentos comunitários; que essa comunidade de prática em específico é uma comunidade cuja prática é voltada para e pela construção de lugares sociais de negociação das identidades, em que “participação é a palavra de ordem” (MARQUES et al. 2009), significando participar também das decisões.

SEGUNDO CAPÍTULO

O ato de nomear: do papel dos nomes à apropriação de poderes

Uma das principais estratégias para a construção da *comunidade de participação* utilizadas pela *Guaimbê* é o uso da nomeação. A entidade nomeia a si, a grupos que a constituem, às suas atividades de forma a se inserir na realidade linguística e social das pessoas no Alto do Bonfim. Esses nomes (res) significam a realidade dos participantes, geram identificações e tomadas de posições de sujeitos. A nomeação é um ato de fala, como tal, ela é uma forma de agir no e sobre o mundo, interferindo nas formas de vê-lo, concebê-lo, organizá-lo, por isso, é considerado uma estratégia de construção da realidade, da comunidade.

Partindo do pressuposto de que a língua é *constituída socialmente*, se constitui no e pelo uso que os indivíduos fazem dela, pois é “a função social que dá forma às maneiras pelas quais as características linguísticas são encontradas na vida real” (FIGUEROA, 1994, p. 33), discutimos, neste capítulo, sobre a nomeação, como ela é parte integrante – e talvez essencial - desta constituição linguística, as funções que ela exerce na vida social e linguística dos indivíduos, de como é um ato de fala que reorganiza a comunidade e exerce poderes, sobre os nomeados, sobre a realidade que ela nomeia, sobre os sistemas simbólicos em que ela insere novos elementos.

A teoria dos atos de fala

A Teoria dos Atos de Fala é resultado do desdobramento, iniciado em meados da década de 30, da linha de investigação filosófica conhecida como Filosofia da Linguagem ou Filosofia Analítica. Esta linha propunha, com base na Lógica e na Filosofia da Matemática, a elaboração de uma linguagem logicamente perfeita, sem equívocos ou ambiguidades, que permitisse o acesso à verdade. Procurou ainda separar a linguagem científica, que deve ser “unívoca”, marcando “com precisão e transparência suas articulações lógicas”, da linguagem ordinária, “para a qual importa sobretudo o êxito na comunicação” (ARMENGAUD, 2006, p. 31).

Preocupada, sobretudo, com o acesso à verdade, a Filosofia da Linguagem muito discutiu acerca de como determinar logicamente o valor de verdade de expressões e proposições, o que gerou frutíferas discussões acerca do significado das palavras,

expressões e sentenças. A partir dessas discussões e seus desdobramentos, surgiram os primeiros filósofos preocupados com a linguagem ordinária. A Filosofia da Linguagem Ordinária, falando de forma simplista, se propôs a procurar na linguagem cotidiana as respostas e soluções para os problemas colocados pela discussão acerca do significado, levantada pelos lógicos. Como diz Rajagopalan (2010, p. 22), “pode-se argumentar que o grupo não constituiu um movimento ou uma escola propriamente dita. No máximo, teriam compartilhado algumas atitudes comuns concernentes à natureza da linguagem”.

Essas novas atitudes diante da natureza da linguagem podem ser resumidas em uma atenção voltada ao uso da linguagem, voltada a considerar o uso que se faz da linguagem como parte necessária para a compreensão de seu funcionamento, o que, de acordo com Rajagopalan (2010), fez com que esse grupo de filósofos modificasse radicalmente a visão de linguagem até então considerada pela Filosofia Analítica. Eles insistiam “na importância de examinar a linguagem do dia-a-dia” (RAJAGOPALAN, 2010, p. 23), ou seja, na importância de se examinar a linguagem ordinária descartada pelos filósofos analíticos. A Filosofia da Linguagem ordinária surge “em grande parte, em reação ao atomismo lógico que imperou nas décadas anteriores [...] e se distingue da Filosofia da Linguagem [porque] [...] tem como meta enfocar e encarar a linguagem como o próprio objeto de estudo filosófico” (RAJAGOPALAN, 2010, p. 249- 250), e não como meio de acessar uma verdade transcendental, essencial.

Um importante pensador dessa mudança de percepção foi Wittgenstein¹⁸ que, em sua obra *Investigações Filosóficas*, propõe que a linguagem seja vista por meio de seu uso, pois o uso que fazemos das palavras é o que determina a completude dela, seu sentido, sua compreensão. O autor questiona: “O que é que *designam* as palavras desta linguagem? Como é que se há-de mostrar o que designam, a não ser pelo modo como são usadas?” (1996, p. 179, grifo no original). Segundo esse autor, a linguagem só se completa no que ele chamou de ‘jogos de linguagem’: no “todo formado pela linguagem, com as atividades com as quais ela está entrelaçada” (1996, p. 177).

¹⁸ Rajagopalan (2010) argumenta de forma breve a forma como esse filósofo teve suas ideias descartadas por seus contemporâneos por fugirem da Filosofia da Linguagem e dos pressupostos que a sustentam. De acordo com esse autor, a conhecida separação entre dois “Wittgensteins”, um representado por sua primeira obra “Tratado lógico-filosófico” – que segue os passos de seu mentor Russel e é escrito dentro das diretrizes dessa linha filosófica – e outro representado pela obra “Investigações filosóficas”, foi uma estratégia de descarte dessas ideias ‘inconvenientes’ para a filosofia analítica estabelecida, o que acaba por gerar um apagamento da importância do “Investigações filosóficas” para o desenvolvimento da Filosofia da Linguagem Ordinária, do ponto de vista da filosofia estabelecida.

Armengaud define a obra deste autor como “uma crítica bastante definitiva da teoria subjetivista e mentalista do significado”, ao propor que pensamento e linguagem são indissociáveis e que “a linguagem é constitutivamente pública”, pois é seguir regras e falar tem, como principal objetivo, “o exercício de uma influência efetiva de uns sobre os outros” (2006, p. 36).

A partir dessa mudança de percepção da linguagem, Strawson (1980) questiona a Teoria das Descrições de Russell, amplamente aceita pelos lógicos como solução para o problema das expressões que nada denotam, ao ‘deslocar’ as condições de verdade de uma expressão isolada para seu uso, retirando essas condições de verdade do significado da expressão. Enquanto o significado é, em sua argumentação, “as *diretivas gerais* para a utilização” de um termo, “as regras, hábitos e convenções que governam, em todas as ocasiões, a sua utilização”; a utilização das expressões é que determina valores de verdade, menções e referências, em outras palavras, o uso determina o que se quer designar com elas. Como argumenta o autor, “‘mencionar’ ou ‘referir’ não é algo que uma expressão faça; é algo que alguém pode fazer ao utilizar essa expressão”, da mesma forma que “uma mesma sentença pode ser utilizada para fazer enunciados com diferentes valores de verdade” (1980, p. 266).

Dessa forma, Strawson propõe que, em determinados usos das expressões, a questão da verdade simplesmente não se põe, pois há usos que não podem ser classificados em termos de verdade e falsidade, como os exemplos filosóficos, por exemplo. Esse deslocamento das condições de verdade e as reflexões que se desdobraram disso levaram Strawson a postular uma ‘teoria performativa da verdade’, definida por Rajagopalan (2010) como sendo uma teoria

segundo a qual a verdade não é algo de que nos aproximamos graças aos instrumentos oferecidos pela filosofia convencional, mas algo invariavelmente mediado pela linguagem. [...] considerar algo verdadeiro é realizar um ato de fala que endossa o fato como verdadeiro ou lhe garante um selo de aprovação. (RAJAGOPALAN, 2010, p. 26-27)

o que, de acordo com Rajagopalan (2010), é um passo muito importante para a formulação de uma “visão de que a linguagem seria fundamentalmente performativa”, pois é uso da linguagem que determina algo como verdadeiro, ou se a questão da verdade é válida ou não. É essa a visão que embasa a Teoria dos Atos de Fala, proposta inicialmente por Austin, quando este defende que, ao falarmos, não só dizemos, agimos

por meio da fala; ela é uma forma de ação no mundo e, quando agimos dessa forma, efetuamos um *ato de fala*, como o ato de determinar algo como verdadeiro ou não.

Argumentando em favor de que, ao falar, agimos no mundo, Austin desenvolve o conceito de *performativos*, enunciados que, inicialmente em oposição aos *constativos*, efetuam uma ação¹⁹. Os *constativos* são enunciados que declaram, afirmam, constataam. Proferir um enunciado *performativo* é efetuar um ato de fala e, a esses enunciados, a questão da verdade e das condições que a determinam não se põe, pois, sendo ação, eles podem alcançar seus objetivos, ser bem sucedidos, ou não. De acordo com o autor, podemos defini-los em relação às condições de felicidade – as condições necessárias para que as ações sejam bem sucedidas –, mas não em relação às condições de verdade. Ao procurar categorizar essas condições de felicidade, Austin (1975) propõe o fim da distinção entre *constativos* e *performativos*, considerando que toda fala é performativa, pois as afirmações estariam tão sujeitas às condições de felicidade dos *performativos* quanto estes. Assim, toda fala é um ato de fala, pois é uma ação, uma forma de agir sobre o mundo, conforme define Duranti (1997):

Até mesmo o simples ato de constatar alguma coisa sobre nós mesmos ou outros é um ato social, é o ato de informar. [...] Para compreender esse ponto, nós devemos nos dar conta de que qualquer ato de fala acontece em um contexto particular e é avaliado em relação a esse contexto. [Austin] [...] quer que reconheçamos que ao usar uma fala, as pessoas não apenas tentam relacionar o mundo com descrições apropriadas, elas também usam as palavras para fazer o mundo conforme seus desejos e necessidades²⁰. (p. 222)

Para propor o estudo dos atos de fala, sob esse ponto de vista, Austin (1975) distingue o que ele chama de atos *locucionários*, ou seja, a emissão de certos sons, a materialidade linguística do ato – talvez possamos defini-los como o instrumento usado para a ação –, o enunciado; dos atos *ilocucionários*, que são a performance, por meio de um ato *locucionário*, de uma ação, a ação em si; de atos *perlocucionários*, que são os efeitos desses atos. Isso permitiu que o autor focasse sua atenção e sua teoria nos atos *ilocucionários*, ou seja, na performatividade dos enunciados. Como explica Ottoni:

¹⁹ Um dos exemplos mais clássicos desse tipo de enunciado é a declaração de um padre em um casamento. Ao dizer “eu os declaro marido e mulher”, o padre não constata a união, ele não a afirma, ele a faz.

²⁰ Even the simple act of stating something about ourselves or others is a social act, it is the act of informing. To understand this point, we must realize that any act of speaking takes place within a particular *context* and is evaluated with respect to such context. [Austin] [...] wants us to recognize that in using speech, people do not just try to match the world with appropriate descriptions, the also use words to make the world conform to their wishes and needs. (DURANTI, 1997, p. 222, tradução minha).

Ação, para Austin, tem um significado muito preciso pelo fato de ser um dos elementos constitutivos da performatividade. Para ele, a *ação* é uma atitude independente de uma forma linguística: o performativo é o próprio ato de realização da fala-ação. [...] o performativo realiza uma ação através de um enunciado, que é a realização de um ato de fala. (OTTONI, 1998, p. 36).

O foco da Teoria dos Atos de Fala austiniana é essa realização, como nos mostram autores como Armengaud (2006), que define a Teoria Clássica dos Atos de Fala com base na concepção de que “a unidade mínima de comunicação humana [...] é a realização (*performance*) de alguns tipos de ato” (ARMENGAUD, 2006, p. 99), ou seja, que a unidade mínima de análise para essa Teoria são esses atos que, como argumenta Rajagopalan (2010), sendo unidade mínima, não podem ser decompostos.

Essa argumentação de Rajagopalan surge em prol de uma postura desse autor de que não é possível categorizar os atos de fala, desenvolver uma taxonomia para eles - em oposição à taxonomia dos Atos de Fala que Searle oferece²¹ -, nem há uma forma exata, universal de definir seu funcionamento ou sua configuração.

Não há como reduzir ou decompor um ato ilocucionário em algo que seja de qualquer outra natureza, pois são eles, os atos ilocucionários, as unidades mínimas da teoria, entes genuinamente êmicos. (RAJAGOPALAN, 2010, p. 62 -63)

Este autor defende que os atos de fala, ao contrário do que propõe “toda a tendência universalizante que imperou nas últimas décadas”, não devem ser definidos em termos universais, e sim considerados como “unidades de análise indissolivelmente culturais, compreensíveis apenas enquanto fatos institucionais, específicos de cada comunidade de fala”. (RAJAGOPALAN, 2010, p. 65). Essa crítica de Rajagopalan (2010) se baseia, em partes, nas críticas levantadas pelo antropólogo linguista Alessandro Duranti, que, em sua obra introdutória *Linguistics Anthropology*, questiona a validade das categorias e taxonomias da Teoria dos Atos de Fala, defendendo que as

²¹ Searle foi um filósofo americano que deu continuidade à Teoria dos atos de Fala após a morte de Austin. De acordo com Rajagopalan, há duas formas de se ver a produção dessa Teoria desenvolvida por Searle, ela pode ser vista tanto como continuidade da obra de Austin, ou seja, como uma mesma Teoria que está sendo desenvolvida; e pode ser vista como uma outra Teoria dos Atos de Fala, “notável e original”, “desenvolvida de um modo que seu mentor [Austin] provavelmente não teria sequer imaginado” (2010, p. 74). Optamos, neste trabalho, por ver a obra de Searle de acordo com o segundo ponto de vista: não consideramos aqui que ele ‘fala o mesmo que Austin gostaria de ter falado’ nem que tenham desenvolvido uma mesma teoria, e sim que é um filósofo original com contribuições válidas e críticas possíveis.

condições que definem tanto a taxonomia quanto as condições de felicidade de um ato de fala são culturais e devem ser analisadas de acordo com a cultura e o grupo em que o ato de fala acontece.

Propor que os atos de fala sejam analisados em seus contextos é algo que o próprio Austin defende ao pontuar que:

A ocasião da emissão importa seriamente e as palavras usadas devem ser, em alguma extensão, “explicadas” pelo contexto no qual elas são projetadas para serem faladas ou em que realmente são faladas em uma troca linguística (AUSTIN, 1975, P. 100).

Para além desse contexto de enunciação das palavras, quando o autor tenta definir as condições de felicidade que determinam o sucesso ou o fracasso de um *ato de fala*, essas condições não estão limitadas ao enunciado, elas incluem a autoridade de quem fala, o local do evento de fala, a aceitação da ação por quem a ‘escuta’, por quem está subordinado a tal ação, o respeito às convenções de cada ato, além da intencionalidade e sinceridade de quem executa o ato, ou seja, existe um conjunto de regras que governam os atos de fala. Como explica Moreira (2011) ao falar das concepções de Austin:

Dizer que falar implica em fazer é uma maneira de dizer que o ato de fala tem força, senão não realizaria ação. Mas essa força não está na própria palavra em si, está em todo o conjunto que a possibilita existir e ter sentido. Para ter força de realizar a ação que se quer, o ato de fala precisa vir acompanhado das convenções que o governam. (MOREIRA, 2012, p. 15).

Essas convenções que o governam, como argumentam Rajagopalan e Duranti, são culturais, específicas de cada comunidade. Por mais que possamos definir alguns pontos gerais, como os apontados por Austin como condições de felicidade, esses pontos são delimitados e (re)definidos pelas culturas e pelos contextos variados em que podem ser encontrados. Por exemplo, a autorização para efetuar um ato de fala, como o ato de nomear, pode ser vista como algo necessário a todos os atos de nomeação, independente dos contextos e das culturas, sendo um elemento ‘essencial’ de suas condições de felicidade; mas as formas de delegar essa autoridade, de autorizar alguém a efetuar certos atos de fala, de aceitar esse ato e permitir que ele tenha os efeitos pretendidos – até mesmo o que se considera como sendo essa autorização – são questões contextuais e culturais.

Nos termos de Austin (1975), o ato de nomear é uma das formas mais “explícitas” de performativos, ou seja, um ato de fala *por excelência* e está submetido a todas essas características e condições dos atos de fala. Ele é também um ato de poder: só nomeia quem está autorizado a fazê-lo, ou seja, quem possui o poder para tal. Além disso, ele é um dos atos de fala pelos quais o fato de dizer alguma coisa faz com que isso seja verdade, um ato instaurador de realidades, pois, o ato de nomear, nas definições de Austin, além de restrito a todas as regras que governam os outros atos de fala, pode ser definido como uma ação específica: a de conferir, ao nomeado, “poderes, direitos” ou ainda modifica-los ou eliminá-los (AUSTIN, 1975, p.157).

Dos nomes e dos atos de nomeação

Os nomes estabelecem uma forma linguística para se referir a alguém ou a um objeto, é o recurso linguístico de se identificar algo para que nos seja possível falar sobre esse algo nomeado. Como Rajagopalan nos lembra:

A própria gramática tradicional nos ensina que é preciso primeiro identificar o sujeito da frase para então dizer algo a respeito ou, equivalentemente, predicar alguma coisa sobre o sujeito já identificado. É preciso, primeiro, nomear, para então dizer algo a respeito do objeto do mundo designado (RAJAGOPALAN, 2003, p. 84).

É só a partir da existência de um signo linguístico como designador de algo que podemos nos referir a esse algo, ou seja, que podemos inserir o nomeado no sistema linguístico. Seja por meio de descrições definidas, ou seja, de expressões que descrevem o objeto; seja por meio de nomes próprios ou de substantivos comuns, que vinculamos ao referente por meio do contexto de enunciação (Lyons, 1980), os nomes têm a função de referir.

Para Lyons (1980), essa referencialização é “ligada ao enunciado”, ou seja, ao contexto de utilização do nome, ao “uso da expressão”, nos termos de Strawson (1950). Assim como este autor estabelece a relação entre o uso de uma expressão com seu significado, Lyons (1980) estabelece que “o que quer que pode ser referido numa dada língua é-o geralmente dentro da denotação de um lexema” (1980, p. 172) – que podemos ver como semelhante aos usos de uma determinada expressão são feitos dentro

dos limites das “regras que governam o uso dessa expressão” em determinada língua²² -, ou seja, que a denotação que determinada expressão possui é o limite do seu uso para nomear, para referir. O ato de nomear é visto estruturalmente como o ato de utilizar um item lexical para se referir a algo.

Esse processo de referenciação é, portanto, um processo de encontrar semelhanças - contextuais, sociais, culturais ou linguísticas – entre a denotação de um item lexical e o algo nomeado, pois é declarar, por meio dessa referência, que o nomeado compartilha de ao menos uma semelhança com o conjunto de denotações que compõem o item lexical. O item lexical denota; o nome refere, identifica. Linguisticamente, ele identifica o nomeado com o item lexical em ao menos uma de suas acepções. Esse é um processo, portanto, de categorização dos ‘objetos do mundo’ no sistema linguístico. Nomear é, portanto, antes de tudo, categorizar o mundo. É a partir dos nomes que podemos referenciar o mundo, organizando-o em categorias, fazendo distinções. Como define Wittgenstein (1996, p. 192), “dar um nome é algo muito semelhante a pregar uma etiqueta numa coisa”.

Biderman, ao falar da formação lexical das línguas naturais:

A atividade de nomear resulta do processo de categorização. Por sua vez, a categorização fundamenta-se na capacidade de discriminação de traços distintivos entre os referentes percebidos ou apreendidos pelo aparato sensitivo e cognitivo do homem. A esse processo segue-se o ato de nomear. Por essa razão, a categorização é o processo [...] por meio do qual o homem desenvolveu a capacidade de associar palavras e conceitos. (BIDERMAN, 2006, p. 35).

Quando nomeamos, ou seja, quando estabelecemos uma forma de nos referir a algo, estamos, antes de tudo, declarando que este algo nomeado pertence a uma categoria e compartilha, com os outros membros dessa categoria, características semelhantes, distintas dos não-membros dessa mesma categoria. Como nos mostra Lyons, retomando as concepções de Mill:

uma expressão denota a classe de indivíduos da qual ela é nome; mas quando se trata daquilo a que Mill chama um termo genérico concreto, como ‘branco’ ou ‘homem’, além de denotar a classe ou um dos seus membros, também implica a propriedade ou propriedades em virtude

²² Como pontua Lyons, os estudos acerca do significado possuem um problema de terminologia que, por vezes, confundem os leitores. Para os Filósofos Analíticos, por exemplo, o que Lyons chama de denotação é a referência, e vice-versa. Para evitar confusões terminológicas, utilizamos nesse trabalho os termos da Filosofia Analítica e da Filosofia da Linguagem Ordinária, por serem os termos mais utilizados na literatura consultada.

das quais os indivíduos são reconhecidos como membros das classes em questão (LYONS, 1980, p. 146).

Assim, nomear algo ou alguém não é apenas referir-se a esse algo ou alguém, por meio de um item lexical. É categorizar o nomeado dentro dos limites desse item lexical, efetuando um ato de fala, que atribui características ao nomeado, as características que lhe permitem pertencer à categoria na qual está sendo incluído por meio da nomeação. Nomear é, portanto, um ato de fala por excelência: é a ação de atribuir características e ‘rotular’ o nomeado por meio da fala-ação, o que, como já estabelecemos, está em relação direta com o contexto sociohistórico e cultural.

É exatamente por ser a forma simbólica de organizar e categorizar o mundo – como estabelece Marcuschi (2004, p. 276, grifo no original) “*Categorizar é uma maneira de pensar simbolicamente, [...] as categorias são objetos de discurso para atuar sobre o mundo*” – que Platão discute a nomeação e a origem dos nomes, defendendo a ideia de que essa categorização separa as coisas, estabelece e reconhece diferenças e características. Ao falar da concepção de nome que Platão constrói ao decorrer de seus diálogos, Milani (2011), define que:

Os nomes separam as coisas. O ser humano somente reconhece diferenças, por isso que saber o nome das coisas se torna tão importante para conviver em sociedade, somente pelo nome se consegue dizer o que é e o que não é. (MILANI, 2011, p. 37).

O essencialismo platônico em relação aos nomes defende a ideia de que os nomes correspondem à essência das coisas, que eles são ‘justos’ quando correspondem a essa essência, visão ligada intrinsecamente à questão da verdade de todas as coisas, o que faz com que o ‘dizer o que é e o que não é’ da citação acima se refira a essa verdade absoluta, essencial e independente dos homens. Porém, algumas das considerações desse filósofo devem ser consideradas, pois, a distinção entre o que é e o que não é – seja essa distinção essencial e natural, seja ela construída – é a base da negociação de nossas identidades. Como defende Moreira:

Nomear é designar alguma coisa, e isso, segundo Platão (2001), significa dar informação da coisa designada aos outros. Ou seja, é distinguir uma coisa entre outras, conforme suas constituições. § Dessa forma, Platão (2001) começa a fazer associação entre a nomeação e a identidade. Se nomear é designar algo sobre alguma coisa, e isso é informar e distinguir essa coisa das demais de acordo com suas próprias características, então nomear é um ato que promove a identidade. Nomear separa por meio da diferenciação uma coisa da outra, separa e difere os seres e o estado das coisas, criando a identidade. (MOREIRA, 2012, p. 4).

Ao estabelecer que, ao darmos nomes às coisas, as diferenciamos, as separamos e, principalmente, dizemos o que elas são e o que não são, Platão relaciona identidade e nomeação. Afinal, como define Rajagopalan (2003, p.71), a “única forma de definir identidade é em oposição a outras identidades em jogo” e a nomeação é exatamente esse processo de oposição:

A função de nomear, de ‘dar nomes aos bois’ [...] acaba [...] se revelando um ato genuinamente criativo. [...] Ao dar um nome ‘próprio’ a cada animal, distinguindo-o dos demais bichos, o primeiro homem estava dando largada, sob o olhar atento do Todo-Poderoso, à prática de *identificar* cada um com base naquilo que cada não compartilhava com seus pares (RAJAGOPALAN, 2003, p. 71).

Dado que as identidades não são essências, como as pressupunha Platão, e sim relações de identificação negociadas e modificadas, “constantemente reconstruídas”; e os nomes, como Platão propõe, *designam* por meio das diferenças, categorizando os nomeados ‘conforme suas constituições’, em oposição à constituição de outros, então o ato de nomear é um ato criador de identidades. Como questiona Cassirer

Somente quando existem traços fixos, mediante os quais as coisas podem ser reconhecidas como semelhantes ou dessemelhantes, coincidentes ou não-coincidentes torna-se possível reunir em uma classe os objetos similares entre si. Como porém – não podemos deixar de nos perguntar – podem existir semelhantes notas características, antes da linguagem, antes do ato de denominação? Não seria melhor afirmar que elas são apreendidas por meio da linguagem, no próprio ato de nomeá-las? (CASSIRER, 2000, p. 42-43)

Quando se nomeia, se estabelece as concepções sociais sobre e posições de sujeito ocupadas por aqueles que são nomeados. As semelhanças são criadas no momento da nomeação, e não são anteriores a ela. A nomeação *institui* como os nomeados são vistos por seus interlocutores, pelos nomeadores, na/pela sociedade que ocupam. As categorizações da nomeação, como formas de agir sobre o mundo, ‘dizem’ o que o nomeado é e o que não é dentro do sistema sociocultural em que está inserido, e ao ‘dizerem’, constroem essa identidade, o que faz do ato de nomear um ato criador de identidades, pois é um ato que age exatamente no processo de negociação que a constitui ao construir realidades. Quando nomeamos algo, portanto, *instituímos* que o nomeado é aquilo que o nomeia e não há nomeação que evidencie mais isso que atribuir um nome próprio a alguém.

A prática de atribuição de nomes próprios

Os nomes próprios são nomes identificadores por excelência. Eles são próprios exatamente por identificarem um, e só um, único indivíduo e por conter, na referência dele, um sentido contextual de ‘personalizar’ o nomeado. Como define Cassirer, “o nome [próprio] é o que, antes de mais nada, faz do homem um indivíduo. Onde não existe essa distinção verbal, os limites da individualidade começam a apagar-se” (CASSIRER, 2000, p. 69). Talvez, por isso, os nomes próprios sejam considerados por muitos estudiosos como ‘fora do sistema linguístico’, como nomes sem sentido. Sua função é apenas ‘limitar a individualidade’.

As discussões acerca do papel dos nomes próprios na língua são discussões a parte da discussão que desenvolvemos até aqui. Não há consenso acerca do pertencimento dos nomes próprios aos sistemas linguísticos e, como sua definição se baseia unicamente na referência, acredita-se que eles não estabelecem categorizações, como os outros nomes, pois são desprovidos de sentido. Eles são definidos, formalmente, como nomes cuja única função é referir, ou seja, nomes que não possuem sentido, sendo completamente arbitrários – por isso ‘próprios’. Apesar do ato de nomear ser o ato de categorizar o mundo, de permitir a existência simbólica do nomeado de acordo com as características que se atribui a ele, o nome próprio só refere (Lyons, 1980). De acordo com essa definição de nome próprio, ele não estabelece essas relações, pois, sendo próprio, não categoriza, não estabelece características, apenas refere – é exatamente essa característica que o definiria como tal.

Há, também, de acordo com a semântica formal à qual pertence essa forma de classificação, nomes que não são genuinamente próprios, como as descrições definidas particularizantes, mas que são grafados e considerados como tais. São nomes comuns tratados como nomes próprios, como nos mostra Lyons:

As expressões desse tipo quase adquirem, no contexto apropriado, o estatuto de títulos de referência única (como ‘o Papa’) e, nas palavras de Strawson (1950), estes têm tendência para adquirir letras maiúsculas e ser ortograficamente tratados como nomes próprios. Em geral, os títulos constituem uma classe de expressões que ‘se dilui nas descrições definidas, por um lado, e nos nomes próprios, por outro’. (LYONS, 1980, p. 150).

Funcionar como nome próprio seria, então, apenas se referir a um único ‘objeto do mundo’, identificando-o de forma única, mas essas expressões não estão desprovidas de

sentido nem de categorização, elas identificam e categorizam ao mesmo tempo. Por isso não são considerados nomes *genuinamente* próprios. Porém, consideramos aqui que entre o que se considera nomes *genuinamente* próprios, as expressões definidas particularizadoras e os nomes comuns há, muito mais do que uma separação categórica, há convenções de uso, convenções que nem sempre são tão definidas. Nomes *genuinamente* próprios podem se tornar nomes comuns, assim como nomes comuns podem ser usados como nomes próprios dependendo sempre das intenções e motivações de quem nomeia e que, portanto, há usos em que eles têm sentido, usos em que a sua única função é referenciar e usos em que possuem as duas funções (ou outras).

Lyons argumenta contra essa visão, estabelecendo que

O princípio de que os nomes próprios não têm sentido não é invalidado pelo facto de a nominação performativa, formal ou informal, poder ser determinada por certas condições culturalmente prescritas de conveniência semântica. (LYONS, 1980, p. 181)

Por esse ponto de vista, o sentido é o sentido lexical do termo, sua denotação, e nomes *genuinamente* próprios não são lexemas e ele declaradamente desconsidera, de sua classificação, as “condições culturalmente prescritas de conveniência semântica”, condições necessárias para se compreender um ato de nomeação. Assim, apesar de considerarmos a concepção de nome próprio formal, a definida por Lyons; consideramos aqui que os nomes próprios são os nomes que se referenciam a um e a um único objeto do mundo, seja ele um local, uma pessoa, um grupo de pessoas, dentro da comunidade de fala em que são nomeadas, sejam os nomes usados para isso da classe dos nomes comuns ou dos nomes *genuinamente* próprios, ou ainda, uma expressão definida particularizadora.

Considerá-los assim é aceitar que, dependendo do nome usado e do uso do nome, ele pode categorizar e caracterizar os nomeados, pois, dentro da comunidade de fala, agregam significados que lhes permite essa categorização, mesmo sendo nomes próprios. É o ato de nomeação e suas condições de realização, inclusive o nome que se escolhe para isso, que determinam se a atribuição de um nome próprio está, concomitantemente ou não, categorizando, caracterizando e definindo o objeto nomeado.

Consideramos, para essa definição, as reflexões que Rajagopalan (2003) faz acerca da definição de Russell de nomes *logicamente* próprios e sua impossibilidade de

definição. Como explica Brito (2011, p. 2), os nomes *logicamente* próprios são os dêiticos, que, por sua *função lógica* de “estarem por objetos”, seriam os únicos nomes próprios, logicamente falando. Ao considerar o fato de que Russell nunca definiu de forma satisfatória esses nomes *logicamente* próprios, Rajagopalan estabelece que

No momento em que se nomeia, o objeto deixa de ser tão exclusivo ou único, pois o próprio ato de nomeação se encarrega de emprestar-lhe um atributo (a saber, a própria descrição—definida, no caso—utilizada para nomeá-lo), que é publicamente disponível e, em princípio, apto para ser aplicado a outros objetos. Ou seja, o destino de nomes próprios comuns—aqueles descritos pelas gramáticas—é de um definimento progressivo, na medida em que acabam se transformando em substantivos comuns. Onde o saudosismo velado em relação à chamada “linguagem adâmica”, isto é, a linguagem em sua forma cristalina, quando substantivos comuns seriam todos nomes próprios—posto que, Adão escolhia cada palavra para nomear um único bicho cada vez!

Este autor estabelece, portanto, que mais do que categorias distintas de nomes, os nomes próprios e os nomes comuns estão em um contínuo progressivo, pois, inicialmente um nome próprio pode surgir apenas para referir, sem agregar valores ou possuir sentido/significado, mas o uso desse nome, a partir dessa primeira referência direta e inequívoca permite outros usos do nome, pois ele se torna “publicamente disponível, apto para ser aplicado a outros objetos” e, assim, apto a agregar em si sentidos e atribuições, a ‘ganhar significação’ e usos para essas significações. É essa a forma como abordamos os nomes próprios aqui.

Ao criticar essa “teoria da referência direta dos nomes próprios”, o autor considera que essa concepção de nome próprio é uma ideia pautada no desejo de ainda existir algo inalienável do sujeito, algo da essência dele que só o nome próprio ainda conteria. Como argumenta o autor, os defensores dessa teoria sua discussão da seguinte forma:

Se descrições não são nada mais que representações verbais de atributos e se atributos são da ordem do acidente (e não da essência), é no nome próprio que devemos encontrar algo que pertence ao objeto de forma inalienável. Ou seja, o nome próprio deve estar ‘grudado’ ao objeto de maneira inseparável. (RAJAGOPALAN, 2003, p. 83).

Essa é uma ideia de origem platônica, do nome [próprio] remeter à essência do nomeado, sendo a representação da sua essência real, verdadeira. Mesmo que não concebamos mais os nomes próprios dessa forma, eles ainda possuem um poder único dos nomes próprios: eles ainda possuem uma memória dessa ideia de remeterem ao que é inalienável do nomeado, por isso não podem ter sentido/significação. Porém, como esse mesmo autor postula, da nomeação dos discursos jornalísticos:

É, no entanto, no uso dos nomes próprios – ou, melhor dizendo, na fabricação de novos termos de designação para se referir às personagens que surgem no cenário e aos acontecimentos novos que capturam a atenção dos leitores – que o discurso jornalístico imprime seu ponto de vista. (RAJAGOPALAN, 2003, p. 84).

E isso não é restrito aos discursos jornalísticos: o uso dos nomes próprios, de termos de designação, é feito com base no ponto de vista de quem nomeia, com base em suas intenções, seus valores. E, como conclui o autor, “É justamente por estar camuflado como um simples ato referencial que tais descrições acabam exercendo tamanha influência sobre o leitor do jornal” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 87). Assim, ao considerar o nome próprio como apenas e unicamente referencial, dissimula-se os sentidos que lhe são impregnados e se constrói ao redor dele a ilusão de representação do real, do verdadeiro, da essência do nomeado, de que ele tanto limita quando engloba a existência do objeto. Grafados com letras maiúsculas e sem configurar categorizações ou caracterizações, os nomes próprios são considerados o signo da identidade, da individualidade e da personalidade do nomeado.

Tanto o é assim que, ao falar da relação dos usos religiosos dos nomes, Cassirer afirma que

O nome não é nunca um mero símbolo, sendo parte da personalidade de seu portador; [...] Por vezes, não é apenas o nome próprio, mas qualquer outra forma de designação, que é, desta forma, manejada como uma propriedade física, podendo ser como tal adquirida e usurpada. (CASSIRER, 2000, p. 68).

A importância e relevância dos nomes próprios para a identidade de seus portadores pode ser vista em inúmeros exemplos: o primeiro mandamento cristão é não usar o nome de Deus em vão. Usar o nome é pedir a presença, é falar da própria essência do nomeado, é trazer para o local e momento da enunciação essa essência. Outro exemplo da força dos nomes próprios para a identidade é dado por Cassirer:

Quando o direito romano cunhou o conceito de personalidade jurídica, negando a certas pessoas físicas o reconhecimento do *status* de pessoa jurídica, também lhes negou, com a existência própria, a posse de um nome próprio, no sentido jurídico. Sob a lei romana, os escravos não tinham direito a nome, porque não podiam funcionar como personalidades independentes. (CASSIRER, 2000, p. 69).

Os nomes próprios são altamente ideológicos, revestidos de valores, sentidos e funções sociais. Eles dão existência linguística e simbólica ao nomeado, são tidos [ilusoriamente] como a representação da essência deles, definem o nomeado, dentro das limitações e possibilidades do próprio nome. Sendo assim, atribuir um nome próprio é

um exercício de [grande] poder. Nomear a si mesmo é a apropriação desse poder e (re)apropriar-se de si.

O poder da nomeação

O poder necessário para se nomear algo ou alguém foi abordado nos diálogos de Platão, especificamente em *Crátilo*. Platão levanta a questão do direito sobre ação de dar nomes. Quando defende que o ‘Legislador’ – termo que, como define Milani (2011, p.37), possui uma noção “bastante complicada para explicar nas línguas modernas” – é quem deve, por direito e competência, dar o nome às coisas, pois ‘só ele’ conseguiria representar a essência verdadeira da coisa nomeada, Platão mostra a relação da nomeação com o poder: nomear não é um ato disponível a todos, apenas aos aptos, por natureza, na argumentação de Platão, cabe exercer essa ação de forma verdadeira.

Isso nos mostra que a nomeação, como forma de categorização do mundo e de estabelecimento de diferenças, não é uma ação que possa ser feita ‘por qualquer ‘um’, cabe a alguns efetuar esse ato de fala – para que ele seja realizado com sucesso, claro. Retomando as condições de felicidade dos atos de fala, definidas por Austin (1975), só pode nomear quem está autorizado a isso, nas circunstâncias que o permitem. Como citamos anteriormente, nomear é um exercício de poder, que modifica, elimina ou concede poderes aos nomeados. (AUSTIN, 1975)

Nomear é interferir na realidade, agir diretamente sobre ela e sobre a forma como a concebemos, pois é categorizar o mundo e permitir que se fale sobre ele. Assim, a nomeação constrói realidades e/ou percepções de realidades, fazendo com que algo seja aquilo que dizemos que é. Ela também é um exercício de poder e uma ação que exige uma posição de enunciação autorizada, dada por regras institucionais previamente instituídas ou, nos termos de Bourdieu, pelas restrições e demandas do próprio campo de onde retira sua legitimidade (HANKS, 2010).

Nomear interfere diretamente nas relações de poder que envolve, pois “o poder da palavra é o poder de mobilizar a autoridade acumulada pelo falante e concentrá-la num ato linguístico” (BOURDIEU, 1977, apud GNERRE, 2009, p. 5). Assim, quem nomeia exerce o poder que possui de agir sobre a realidade e o nomeado tem seu papel social modificado por essa nomeação – caso o ato seja bem sucedido-, que o coloca em outra posição de sujeito. Por isso, nomear é um exercício de poder.

É preciso considerar que, “para ser eficaz, qualquer ato de fala deve ser reconhecido como eficaz, deve ser legítimo para aqueles nos quais ele produz algum efeito” (HANKS, 2008, p. 51), ou seja, o ato de nomear só possui todas essas funções que lhe atribuímos, se ele for aceito e reconhecido como legítimo, ao menos para os que são nomeados - se for “feliz” nos termos de Austin (1975) -, sendo assim uma relação de mão-dupla: quando nomeamos, damos existência institucional a algo que passa a ser reconhecido e visto de acordo com essa nomeação, aceito como tal, mas essa ação só é realizada, ou seja, o ato de nomear só pode ser definido da forma com que aqui o fazemos, se for aceito como tal, reconhecido como um ato legítimo, válido e oficializado por quem é nomeado.

A nomeação não pode ser tida como uma ação individual, que só depende de quem a faz. É necessário considerar o poder de legitimação daqueles que são submetidos à ação, pois

O verdadeiro princípio da magia dos enunciados performativos reside no mistério do ministério, isto é, na delegação ao cabo da qual um agente singular [...] recebe o mandato para falar e agir em nome do grupo, assim constituído nele e por ele; tal princípio encontra-se, mais precisamente, nas condições sociais da *instituição* do ministério que constitui o mandatário legítimo como sendo capaz de agir através das palavras sobre o mundo social pelo fato de instituí-lo enquanto *médium* entre o grupo e ele mesmo. (BOURDIEU, 1996, P. 63)

Nomear é, portanto, um ato de fala, uma ação sobre e no mundo, que institui realidades, verdades; que categoriza o mundo de acordo com semelhanças e diferenças, marcando-as; que constrói identidades, sendo, portanto, um exercício de poder. Esse poder é tanto de quem nomeia quanto de quem é nomeado, pois, ao mesmo tempo em que quem nomeia é autorizado a nomear, possui de efetuar este ato de fala, ele só possui esse poder porque há grupos sociais, há esferas discursivas que o empoderam dessa forma. No caso das comunidades, isso se dá de forma que os participantes das comunidades autorizam alguém a nomear, permitem essa nomeação, a aceitam e a assumem. Só quando os integrantes de determinado grupo permitem que alguém fale em nome desse grupo é que esse alguém possui poder para tal.

Os atos de fala e as nomeações da *Guaimbê* só são efetivamente atos, porque sua coordenadora e fundadora é considerada como “mandatária legítima” dentro do grupo de integrantes, podendo falar em nome do grupo. Ao definir ‘comunidade’ em oposição à ‘sociedade’, Marilena Chauí (2006) ressalta que além da “divisão interna e a ideia

de bem comum” e das relações face a face, uma das características centrais de uma comunidade é afirmar “a encarnação do espírito da comunidade em alguns de seus membros, em certas circunstâncias” (p. 131 – 132), ou seja, é, nos termos de Bourdieu (1996), eleger um agente em particular para falar em nome do grupo e representá-lo, tanto social quanto simbolicamente; é instituir esses membros como mandatários legítimos da construção da realidade social para e naquela comunidade – o que também é um dos processos de constituição dessa comunidade.

Como definimos, a *Guaimbê* é uma comunidade de participação, que se propõe a construir uma comunidade por meio de práticas educacionais, culturais e identitárias, todas aquelas que constituem uma comunidade plena, nas quais a participação dos integrantes é elemento central. Parte dessa participação é estabelecer essa relação de autorização, é distribuir os “mandatos” do grupo entre eles: sejam eles os mais velhos, sejam eles as coordenadoras, sejam eles as crianças. No caso das nomeações da entidade, é a aceitação – que, na verdade, é a permissão para efetivação do ato de fala – dos nomes propostos como nomes válidos para organizar e categorizar elementos dentro da comunidade que legitima esses atos de fala.

A fundadora da entidade, sancionada pelo grupo de integrantes das atividades, “encarna o espírito” da comunidade, sendo legitimada como porta-voz e autorizada pelos membros da comunidade a defini-la e estruturá-la, a interferir e organizá-la – sem esquecer que essas definições também precisam ser aceitas e, por vezes modificadas pelos participantes para terem validade. Se a legitimação vem do campo (HANKS, 2010), é a posição tomada pela *Guaimbê* em seu contexto de atuação – mesmo que isso a coloque em oposição a outros campos e seja deslegitimada por outros argumentos advindos de outras posições nesses outros campos –, que legitima os atos de nomeação efetuados por ela, na figura de sua coordenadora – que, dentro do grupo, ocupa uma posição autorizada a nomear.

Essa autorização e legitimação, essa “encarnação da comunidade”, na figura de sua coordenadora, só é possível – como o é a construção da comunidade que é tanto constituída quanto é constituinte desse processo –, porque as posturas, opiniões e discursos dessa agente geraram uma identificação entre essas pessoas. Elas possuem uma atitude positiva diante dos discursos dessa agente ao ponto dela ser julgada como merecedora dessa legitimação e dessa autorização. É a atitude desses integrantes diante

do que é proposto e do que é discursado pela entidade que permite a formação da comunidade e a constituição da realidade a partir dela.

As pessoas que atuam na entidade, seus participantes e proponentes, ou seja, aqueles que aceitam e fazem parte da ONG, legitimam e autorizam a *Guaimbê* – na figura de sua coordenadora e fundadora – a exercer a nomeação como ato legítimo, ao menos dentro de seu espaço e em relação a seus integrantes. Há, claro, relações de poder em que a entidade está inserida, relações e campos que não a legitimam e/ou não a autorizam, como os discursos dominantes do centro histórico que tomaram para si um certo “monopólio da tradição”. Mas a extensão do poder da nomeação conferida por ela, assim como a aceitação dessa nomeação para além de seu espaço – ou seja, para fora da comunidade que está sendo construída – se refere a outros campos, mais ou menos autônomos nos termos de Bourdieu (HANKS, 2010), que podem autorizar ou não as definições da entidade. Isso não modifica a autoridade que ela possui dentro do próprio campo.

A construção da comunidade, o agregamento de indivíduos e o empoderamento que ele gera permite que os atos de nomeação construam um campo discursivo de atuação para a entidade que, a partir disso, se insere em outras relações de força, nem sempre autorizadoras desses mesmos poderes. Mas isso permite que, pela inserção no campo simbólico que a nomeação gera, se firme, com base na comunidade, um ponto de resistência a essas outras forças. Ao não aceitarem as nomeações e os valores impostos pelos discursos dominantes e/ou ao revalorarem os nomes que ele impõe, as nomeações da *Guaimbê* resistem a esses discursos e permitem que seus integrantes, individual e coletivamente, também resistam a ele, tanto pela não propagação de seus valores (a não repetição retira a força tanto dos atos de fala quanto dos discursos, que se fortalecem apenas diante da repetição e reiteração enunciativa) quanto pela marcação que o ato de usar o nome faz de uma posição social que não é a imposta por esses discursos dominantes. Isso permite a subversão da ordem tradicional imposta, pela ressignificação de seus elementos, pela reiteração dessas ressignificações a cada ato de fala, a cada uso dos nomes.

É esse mesmo ato de legitimar a entidade, na figura de sua coordenadora e fundadora, que permite que os atos de nomeação dela constituam uma nova realidade e construam, por meio disso, uma nova comunidade, formada por esse/nesse novo campo

– ou por essa interferência nos campos simbólicos já instituídos – no qual esses atos de fala estão legitimados a construir uma realidade.

O fato de o grupo formado em torno da ONG legitimá-la e conferir-lhe poder é um dos elementos centrais da construção da comunidade baseada nela que, enquanto comunidade, passa a obter a coesão necessária para impor, nos outros campos simbólicos, uma posição – ou tomada de posição – para esse grupo, por conferir-lhe uma legitimidade mais ou menos reconhecida e sancionada por outros grupos sociais (BOURDIEU, 1996), ou seja, é exatamente a legitimidade conferida aos atos de nomeação da entidade e à comunidade que ela constrói a partir disso que lhe permite se inserir nas relações de força dos outros campos simbólicos e na disputa do poder simbólico desses outros campos.

Sendo uma das formas mais categóricas de agir sobre a realidade, a nomeação como ato de fala possui um papel central na compreensão de como age a *Guaimbê* em relação aos sistemas simbólicos em que se insere, ou seja, em relação à comunidade que constrói. Ao nomear a si mesma, seu espaço e alguns grupos dentre seus integrantes, a entidade dá existência a esses elementos enquanto tais – ou seja, permite que eles passem a ser percebidos e reconhecidos em relação a esse nome, como pertencentes à categoria que o nome denota - ao mesmo tempo em que os posiciona, seja internamente, seja diante da comunidade pirenopolina, e estabelece, a partir disso, novas regras institucionais, pois estabelece novas posições de sujeito. O ato de nomear, sendo um ato de fala e um ato de poder, é utilizado pela entidade como um ato criador de identidades, como uma prática identitária, pois modifica os lugares de negociação das identidades das pessoas envolvidas.

Os atos de nomeação são exercícios de poder que instituem verdades, realidades, posições de sujeito e, portanto, identidades, ao localizar e posicionar a comunidade *Guaimbê* em e diante de outros grupos sociais e campos simbólicos. Analisamos os nomes utilizados pela *Guaimbê* e como eles se relacionam com as posições de sujeito e as identidades que estão sendo construídas dentro da comunidade, não perdendo de vista que é por meio dessa nomeação que são instituídos os lugares dentro da comunidade e o lugar da comunidade nas comunidades e campos mais amplos.

CAPÍTULO TRÊS

Práticas de nomeação da *Guaimbê*

Conforme definido no primeiro capítulo, a *Guaimbê* é uma entidade, cuja proposta de existência é um compromisso com a *educação comunitária* e com os princípios que a regem: a emancipação dos sujeitos moradores do Alto do Bonfim, por meio da valorização de seus saberes e tradições, o que faz com que eles se organizem como uma comunidade que os fortaleça identitária e socialmente, o que faz com que o conceito de *comunidade* se torne central para sua atuação.

A decisão da entidade de designar as suas práticas educacionais de *educação comunitária*, mesmo que esta esteja conceitualmente ligada à educação popular e à pedagogia social, é uma forma de, pela nomeação, vinculá-la diretamente a esse compromisso comunitário. A nomeação da educação proposta como *comunitária*, portanto, relaciona-a de forma indissociável à comunidade – não a qualquer comunidade, mas a uma comunidade que se quer construir – que deixa de ser apenas o local de atuação para ser o que dá forma e sustentação a essa educação.

Diante da centralidade do valor de comunidade, contido na proposta pedagógica que a entidade adota, ela não pode ser definida apenas como um agrupamento de pessoas em torno de práticas (linguísticas ou não), pois a educação comunitária pressupõe uma comunidade que exerça e sustente a educação de seus integrantes de forma ativa, abrangente e engajada, já que a ideia de comunidade é o principal elemento motivador desta educação, cujo objetivo é o empoderamento destes mesmos integrantes pela valorização de suas identidades.

A entidade, por seu engajamento político-identitário, se transforma em uma *comunidade de participação*, (SOUZA SANTOS, 2012), uma vez que é a partir do envolvimento com suas propostas que emerge a comunidade na qual esse processo educacional se embasa e é este mesmo envolvimento nesses processos (a participação) que é seu elemento unificador.

Uma das principais estratégias de formação dessa comunidade de participação e dos processos educativos para o empoderamento que ela pretende instaurar é a nomeação, um ato de fala que institui identidades e posições de sujeito, que reorganiza a ordem social, por meio das categorias que estabelece, e que atribui poderes e valores aos

nomeados. A nomeação é o primeiro passo para a construção de uma comunidade, pois, a partir dela, instauram-se os elementos articuladores desta comunidade. Com base nisso, analisamos alguns atos de nomeação da entidade que se vinculam a esse processo de formação comunitária que embasa sua atuação.

O nome *Guaimbê*

O sistema jurídico/burocrático ocidental, pautado na relevância da nomeação dada pela tradição judaico-cristã e pela tradição do direito romano, também se vale da nomeação para a constituição de suas instituições e elementos. Só possui existência jurídica aquele que possui, antes de tudo, um nome (CASSIER, 2000). Mesmo que o funcionamento jurídico se pautar, antes de tudo, em números, só se tem acesso a esses números – eles só podem ser gerados – se, antes, se tiver um nome para se referir ao possuidor do número. Sendo assim, as organizações da sociedade civil também, e antes de tudo, devem ser nomeadas. A nomeação, portanto, é o primeiro passo para se dar existência simbólica e jurídica a essas organizações. E a *Guaimbê* é, também, uma organização da sociedade civil.

Como definimos anteriormente, nomear é dar existência simbólica ao nomeado e estabelecer relações de semelhanças e diferenças, informando o campo simbólico em que essa existência se situa, sendo, portanto, um ato de fala construtor de identidades. Quando falamos dos nomes próprios (e de expressões e termos utilizados como nomes próprios), essa relação entre o nome e a identidade do nomeado se torna ainda mais direta: estando camuflado como apenas e unicamente referencial, o nome próprio é considerado, ilusoriamente, como a representação por excelência da identidade do nomeado.

Escolher um item lexical já existente para transformá-lo em nome próprio, tornando-o um signo de referência única e inequívoca, é manipular essa relação, declarar que esse item lexical, em suas significações, possui relação direta com a identidade, com a essência do que se nomeia. No caso específico de uma Organização da Sociedade Civil, significa mostrar “a que veio”, as motivações de sua criação inscritas no próprio ato de criá-la. Significa dar existência simbólica ao nomeado e vinculá-lo ao campo simbólico definido pelo item lexical escolhido, é tomar para si os sentidos desse termo, apropriando-se dele para construir uma identidade.

Diante disso, nomear a *Guaimbê* é, assim, dar-lhe existência, simbólica e jurídica, e é também vinculá-la ao campo simbólico que o item lexical *Guaimbê* traz consigo, vinculando à entidade nomeada os sentidos do termo e construindo, a partir desses sentidos, a comunidade de participação que ela se torna a partir do momento em que se constitui como entidade comprometida com a educação comunitária.

O nome *Guaimbê* é um nome de origem Munduruku que significa “coluna vertebral, uma entidade que estimula e articula seus vários grupos-vértébras”, conforme está informado no site da entidade. Ainda segundo suas publicações, “quer dizer coluna vertebral, o eixo em torno do qual vivemos, nos enraizamos, articulamos e movimentamos nosso corpo/mente/espírito” (*Na trilha das Guerreiras*, p. 7). Esta definição se aproxima muito da definição de comunidade nos termos da educação comunitária, como foi definido, e da ideia de comunidade de participação que aqui defendemos.

O nome ‘Guaimbê’ e o ato que o institui e o mantém, portanto, podem ser vistos como uma estratégia da entidade de se construir como comunidade, unindo, em torno de si e de suas atividades, um grupo de pessoas que compartilham de suas propostas e interesses, que se unem em torno das táticas cotidianas de educação, emancipação e empoderamento dos sujeitos minorizados que a constituem.

Em muitos dos produtos culturais, assim como nas apresentações da entidade, há uma referência recorrente a uma matriz cultural indígena, negra, moura, caipira, enfim, “brasileira em todas as suas misturas”, como reforça um destes produtos culturais. Essa declaração, que retoma o mito de origem da miscigenação como ponto fundador da formação de uma população brasileira e do hibridismo cultural como ponto diferenciador da identidade dessa população, também está presente na escolha de um nome de origem Tupi para a ONG: a escolha do nome de origem Munduruku – e a necessidade de explicitação dessa origem, na explicação do significado do nome dado pela entidade – é uma forma de remeter a esse mito, principalmente à origem indígena da população brasileira.

A escolha de um nome indígena, marcadamente indígena, já que explicitado como de “origem Munduruku”, é uma retomada de um mito presente na memória histórica da sociedade brasileira, pois ela parte da matriz indígena – reconhecida, mesmo que minorizada – como ponto central da formação diferenciada da identidade

nacional para somar a ela as outras matrizes culturais de que faz uso, isto é, as outras identidades que pretende valorizar, para, a partir delas, criar uma nova, uma identidade híbrida (e não são todas?²³) que, ao mesmo tempo em que gera a identificação com o mito recorrente e reconhecido da formação da população brasileira, ressignifica-o para seus próprios fins.

Todas essas significações poderiam também ter sido instauradas a partir do uso do nome *Imbé*, também de origem Tupi, que designa a mesma planta, a partir da qual se construiriam os mesmo significados. Porém, *Guaimbê* possui uma aproximação fonética com o termo *Guayá*, uma das variações do nome *Goyazes* que deu origem ao nome *Goiás*.

Como nos mostra Quintela (2003), é recorrente, e largamente aceita, a ideia de que, antes da chegada dos bandeirantes na região que hoje constitui o estado de Goiás, vivia aqui uma etnia indígena denominada de “goyazes”, “guayazes”, “guaías”, “guoyá”, “goyá” ou “goiá” (2003, p. 153), que foi extinguida “misteriosamente”, senão com a chegada das primeiras bandeiras, antes delas. Como levanta o autor, com base em pesquisas etimológicas e definições dicionarizadas, o nome da etnia e as suas variações são corruptelas dos termos Tupi *gwa* e *ya*, que significariam “indivíduo semelhante”, “gente da mesma raça”, “parecido”; apresentado em oposição a *tapuia*, “todos os povos indígenas de procedência não Tupi-Guarani” (p. 155).

Apesar de todas as possibilidades de como tal termo se cristalizou como nomeação da mitificada etnia indígena, ou mesmo se houve tal etnia ou foi apenas uma nomeação instaurada pelas primeiras bandeiras a etnias que hoje são (re)conhecidas por outros nomes, como conclui o autor, “a única relação etimológica factível pra ‘Goiás’ é com a língua tupi. [...] Dessa forma, o significado ‘gente parecida’ é o único associável ao termo” (p. 170). Assim, a aproximação fonética de *Guaimbê* com *guayazes* e suas variações também é um ponto relevante na escolha de *Guaimbê*, em detrimento de *Imbé*, pois tanto marca sua área de atuação, o estado de Goiás, quanto retoma a mitificada etnia indígena que a nomeou e o significado que o termo acarreta, “gente

²³ Mesmo sabendo que todas as identidades são híbridas, mutáveis e flexíveis, talvez possamos estabelecer uma diferenciação entre processos identitários *explicitamente* híbridos e mutáveis, *abertamente* flexíveis – como os que a *Guaimbê* propõe – e processos que se revestem de um argumento essencialista e essencializador das identidades que produz, os processos que constroem “currículos para se ser” (BARZANO, 2009), como diferentes estratégias de construção identitária.

parecida”, de “indivíduo semelhante”, significação essa que vem ao encontro da construção da comunidade de participação da entidade.

Por meio de todos esses elementos e dessas relações, marcadas em seu próprio nome, a entidade se permite a retomada do mito de origem da população local como formada pelo encontro dos “índios Goiás” com os portugueses e os homens africanos escravizados que eles trouxeram consigo, encontro que forma o “homem da roça”, o “peão” nas categorias de Brandão (2010), o sertanejo, personagem central do processo identitário do antigo sertão brasileiro e da identidade nacional no Período Republicano.

Assim, a escolha de um nome de origem Munduruku, que retoma os antigos *Guayazes*, é parte do processo da entidade de construir uma comunidade, pois é parte da (re)construção que ela faz do mito de origem da população local e, principalmente, é uma forma de explicitar a abertura a hibridizações e valorizações culturais e identitárias diversas que formam uma comunidade de participação. A partir dessa referência a essa memória histórica, a esse mito de origem nacional pautado na miscigenação, que a entidade pode unir, ao redor de si como “coluna vertebral”, várias etnias, várias origens, várias identidades.

Ao se nomear como “coluna vertebral”, a *Guaimbê* se coloca no centro da comunidade que constrói, ao mesmo tempo em que efetiva essa construção, pois a nomeação dela é o que a institui como ONG, como espaço legítimo, como lugar e como grupo; é a própria nomeação dela que lhe dá existência, que permite que ela seja reconhecida como organização jurídica, portadora de um CNPJ; que lhe permite se tornar um lugar, inserindo-a nos sistemas linguísticos como algo “referenciável”, algo que é o centro (coluna vertebral) de uma (nova) proposta de atuação e de organização do cotidiano, na qual a participação é aberta a todos aqueles que, com elas, estabelecerem uma identificação.

Por meio de um nome indígena próximo ao da etnia que compõe o mito de origem da população local, a entidade estabelece que essa comunidade é formada a partir de uma matriz cultural indígena (a primeira, anterior à chegada dos portugueses e das outras matrizes culturais trazidas, matriz originária do Brasil por excelência), e que, a partir dessa matriz, “estimula e articula seus vários grupos-vértebras”, ou seja, estimula e articula as outras matrizes culturais que a formam e a informam. Institui-se,

assim, o lugar em que os processos identitários inventivos e construtores da comunidade acontecem.

Quintal da Aldeia

Quintal da Aldeia é o nome da sede da *Guaimbê*, ou seja, do espaço físico da entidade, onde a maioria de suas atividades acontece. Como informam as produções da *Guaimbê*:

Esse jardim Ponto de Cultura Quintal da Aldeia é o lugar de reunir gente de tudo quanto é idade em tudo que é atividade: roda de brincadeiras, de contação de causos e histórias, dança, treino e luta, leitura, produção artesanal de quebra cabeças, livro e ilustração de texto, criação e apresentação de autos teatrais. (Na trilha das Guerreiras, p. 7).

Se os nomes são estabelecidos por um sistema de semelhança e diferença, o fato de a sede da entidade ter um nome distinto de sua existência jurídica tem várias significações. A própria história da entidade, surgida juridicamente em 2001, cuja sede, em Pirenópolis, só foi estabelecida em 2003, é um motivador desta distinção. Além disso, nomear seu espaço como lugar distinto de sua existência jurídica/simbólica é também mostrar que ela é maior que seu espaço e, ao mesmo tempo, explicitar a forma como a entidade concebe seu espaço físico: como o *Quintal da Aldeia*. Sendo o espaço de atuação da entidade, aberto aos participantes e interessados, a nomeação deste espaço está diretamente relacionada à proposta pedagógica a que ele se destina.

Considerando a separação de Giddens entre ‘lugar’ e ‘espaço’, pela qual

o “Lugar” é específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado: o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas. [...] os lugares permanecem fixos; é neles que temos “raízes”. Entretanto, o espaço pode ser “cruzado” num piscar de olhos. (apud HALL, 2011, p.72 -73).

A *Guaimbê* não é só um espaço, é um lugar, o lugar de determinadas práticas sociais que se ligam estreitamente com as relações identitárias dos envolvidos, um dos lugares das negociações destas identidades, o lugar de uma comunidade que está sendo construída pela participação. O espaço, sendo físico, cruzável, é sua sede, que é nomeada diferentemente do lugar. Essa diferença de nomeação é uma forma de marcar a diferença, já que ela, a sede, é o *quintal da aldeia*.

Sendo *quintal*, o espaço físico da entidade é o espaço das crianças brincarem, espaço onde podem dar vazão a seu universo infantil, em que podem se sentir à vontade

– em oposição à rigidez do espaço escolar – e não é um espaço desconhecido ou ‘estéril’. Sendo *quintal*, a sede da ONG é um espaço familiar, conhecido, cotidiano, uma parte da “casa” das crianças.

Aldeia é um item lexical que remete a pequenas povoações que não possuem categoria de cidades, sendo referente às povoações do campo, à povoação rústica e que, no Brasil especificamente, teve um desdobramento, passando a remeter às povoações indígenas ou ainda a “povoação composta exclusivamente de aborígenes”²⁴, o que permitiu (e permite) um uso bastante pejorativo do termo, que transfere à povoação o valor negativo minorizante dado aos seus habitantes (camponeses, indígenas ou aborígenes). O uso do termo feito pelo centro histórico, o ato de nomeação que se apropria desse termo para designar e categorizar, utilizar o termo *aldeia* como inferiorizante, como designador de povoações formadas por incivilizados, atrasados, “bárbaros”, como a morada dos que ainda não vivem na cidade, dos que ainda não “evoluíram” em direção ao progresso, à modernização e à modernidade dos quais as cidades e a urbanização são símbolo.

Esse uso pejorativo foi, durante muito tempo, utilizado pelas classes dominantes da cidade para se referir ao Alto do Bonfim, foi o *nome* dado por elas para se referir a ele e à sua população, colocando-os nesse lugar social inferiorizante, categorizando-os como tal, pela origem rural de seus habitantes (a maioria dos moradores do Alto do Bonfim é de origem rural). A retomada do nome, historicamente marcado, *Aldeia* para nomear o pertencimento da entidade a esse bairro, sua localização geográfica e social nele, é um ato de inversão dessa valorização negativa. Ao assumi-lo como nome – e os nomes, principalmente os nomes próprios possuem a força de conterem a “essência” de seus nomeados -, a ONG inverte a valoração do termo, pois, ao invés de utilizá-lo como motivo de vergonha ou de desmerecimento, agrega-o a seu nome como forma de orgulho, como forma de marcar um pertencimento (a sede é ‘*da aldeia*’), que não deve ser escondido.

Além disso, *quintal da aldeia* remete a uma ruralidade no ambiente urbano, pois, se *quintal* é um espaço urbano e *aldeia* é um termo, cuja carga semântica remete à ruralidade, negativizada ou não, o *quintal da aldeia* é uma forma de remeter a um

²⁴ ²⁴ Retirado do dicionário online: <http://www.dicionarioweb.com.br/aldeia/>, acessado pela última vez em 24/09/13.

espaço semi-urbano, um espaço na cidade (*quintal*), onde a ruralidade está fortemente presente (pois é da *aldeia*), o que retoma e (re)constrói a identidade rural da comunidade construída.

Ser *da Aldeia* ainda possui outro papel nessa construção: mesmo sendo um termo de origem portuguesa, *aldeia* é um termo utilizado para se referir às comunidades indígenas, aos espaços e aos lugares dessas comunidades, o que, somando-se à origem Munduruku do nome *Guaimbê*, mostra a preocupação da entidade em atribuir uma origem indígena à formação de sua comunidade e estabelecer uma referência para o uso que a entidade faz do termo “comunitário”, que se baseia, assim, no que a entidade concebe como sendo a concepção que essas comunidades (indígenas, rurais) dão ao termo e às práticas que dele decorrem, agregando a ele um sentido de coletividade, de vida partilhada, de união.

Sendo *quintal da aldeia*, portanto, este seria um espaço familiar, caseiro, mas dentro da comunidade, ou seja, é uma extensão do espaço da casa – espaço que cabe às crianças - para o espaço da comunidade, ele é o lugar das crianças na comunidade. Ao mesmo tempo em que marca um compromisso da entidade com esse bairro, com essa comunidade do Alto do Bonfim, ao marcar linguisticamente, pela nomeação de seu espaço, seu pertencimento a essa comunidade – sendo *da aldeia*, a sede é o *quintal* do Alto do Bonfim, se localiza e se compromete com ele. Sendo esse o nome da sede, por um lado, ele explicita a educação comunitária proposta; por outro, coloca que o lugar dessa educação é o espaço (físico e discursivo) da ONG, que é a “coluna vertebral” da comunidade.

Ao nomear sua sede de *quintal da aldeia*, a entidade remete a uma idealização das comunidades rurais (das aldeias) como solidárias, unidas; elementos tidos como os responsáveis pela resistência e sobrevivência desses povos diante da dominação e do apagamento (quando não da aniquilação). Essa visão das comunidades, que embasa, inclusive, a educação comunitária com que a entidade se propõe, possui uma forte influência na referência da entidade à *aldeia*, no sentido de que, sendo um povoamento rural, ele é também uma marca de resistência à urbanização, símbolo da modernização opressora que provocou (e provoca) o apagamento identitário e cultural das pessoas vindas e moradoras das zonas rurais.

A comunidade de participação que vem sendo construída faz uso desse valor de resistência, de manutenção da ruralidade como símbolo de identificação e como forma de resistir às pressões externas ao grupo que minorizaram e inferiorizaram essas pessoas, para a valorização e empoderamento de suas identidades – e por isso é participação, pois é participar desse processo que vincula alguém à *neocomunidade* que surge, exatamente, desse compromisso. Essa comunidade se fortalece também (quando não principalmente) pela união na e para a resistência diante da dominação e do apagamento aos quais os moradores do Alto do Bonfim foram submetidos, resistência que, de acordo com esse raciocínio, se daria por meio da reconstrução de relações comunitárias, solidárias e unificadoras, nos moldes dessa idealização das relações comunitárias.

A educação comunitária proposta pela entidade é, portanto, uma educação que se baseia no conceito de educação que se atribui como sendo das *aldeias*, ou seja, própria das populações rurais; um conceito que parte da ideia de comunitário como sendo tanto uma responsabilidade quanto um direito de todos e que pressupõe a troca de experiências e de conhecimentos por meio de vivências mais do que a transmissão (normalmente unilateral) deles.

Enfim, o ato de nomeação da sede da entidade de *Quintal da Aldeia* constrói o espaço de construção da comunidade, um espaço destinado às crianças, que lhes é familiar, e que pertence à comunidade e se compromete com ela e com seus valores e sentidos.

Griôs: reconhecimento, autorização e abertura do espaço de fala

A Ação Griô é uma ação do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura (Minc), que visa valorizar e reconhecer a tradição oral de comunidades tradicionais para colocá-las em diálogo com a educação escolar. A *Guaimbê* participa/participou dessa Ação como Ponto de Cultura vinculado a ela e, por meio desse vínculo, passou a utilizar o termo Griô como referente aos portadores da tradição oral da comunidade, como propõe a Ação.

Griô é a grafia aportuguesada, proposta pela *Grãos de Luz e Griô* – entidade que formulou o projeto utilizado como base para a política pública do Minc - da palavra de

origem francesa *Griot* (*Griote*, no feminino). (PACHECO, 2006, p. 45). Vários autores confirmam²⁵ que a origem do conceito de *griô* está no noroeste da África, na região do Mali, e remonta ao antigo Império Mandinga, que teve seu apogeu entre os séculos XIII e XV (1240 -1450, de acordo com LIMA, 2010). *Griô*, nesse contexto, remete a uma posição social reconhecida, a uma casta e a um ofício, que pode ter vários nomes de acordo com a região, já que a civilização mandinga englobava vários povos étnico-linguísticos²⁶.

De acordo com Lima (2010, p. 103), os griôs, antes do uso da palavra ‘griô’, eram mais conhecidos como *diéli*²⁷ – palavra de origem Bambara -, mas também atendiam por *jaaro*, em soninquê, como *bambaado*, em peul, *wambaabe* ou *guelwel*, para os wolofs, *marok’i* para os hauças. Mas tudo isso seria muito controverso, pois como coloca Zemp (1966, p. 611), se na literatura ‘africanista’ não faltam referências à função social, ao status ou à repartição geográfica dos griôs, as indicações sobre suas origens, como povo, são muito raras, e as hipóteses que se levantam não são confirmadas nem por fontes orais (que aqui seriam as narrações dos próprios griôs) nem por fontes escritas.

A civilização Mandinga, também conhecida como *malinqué* (ou *malinkê*), dominou o território que, mais tarde, em 1902, foi ocupado efetivamente pela França e passou a ser conhecido como África Ocidental Francesa²⁸. Essa ocupação é a responsável pela nomeação da posição social dos *Diéli* como *Griot*, nome utilizado pelos franceses para nomear esse segmento social cujas funções exercidas nas sociedades do noroeste da África não possuíam (e não possuem até hoje) um cargo correspondente nem uma nomeação específica, na tradição ocidental francesa.

²⁵ Além da citação que Lílian Pacheco traz de Hambâté Bâ sobre a origem do conceito, o encontramos com as mesmas referências em “Homens da África”, de Ahmadou Kouroma (2009), em “Toques do Griô”, de Heloisa Pires Lima e Leila leite Hernandez (2010), em “*Senegâmbia: o desafio de uma história regional*”, de Boubacar Barry (2000).

²⁶ O Império Mandinga “se estendia da atual Mauritânia à Costa do Marfim. [...] São de origem mandinga os seguintes grupos étnico-linguísticos: Malinkê, bambara, dioula, bobo, süssu, soninkê, bozo, bisa, kuranko, toma, mende, tura, dan koniakê, guerzê, manon, kpelê, gouro, ligbi, san, busa, way e gagu” (KOUROMA, 2009, p. 10-11).

²⁷ Esse é o termo mais usado para se referir aos griôs como uma casta nas sociedades Mandingas. Pode ser encontrado grafado como *dieli* (BÂ, 2010, LIMA, 2010), *jeli* (ZEMP, 1966), *djeli*. (BARRY, 2000).

²⁸ O território da África Ocidental Francesa, em 1958, se dividiu em territórios que correspondem ao Senegal, Gâmbia, Guiné, Costa do Marfim, Federação do Mali. Mais tarde, entre 1960 e 1965, surgiram o Mali, Burquina Fasso e o Benin. (LIMA, 2010, p. 97).

Lílian Pacheco, integrante da *Grãos de Luz e Griô*, em sua obra “Pedagogia Griô”, se propõe a explicar e explicitar a proposta inicial levada ao Minc, que embasa a Ação Griô e estabelece suas diretrizes, explicando como ocorreu o empréstimo do termo pela ONG – empréstimo repassado ao Minc em sua proposta. Baseando-se em um texto de Hambatê Bâ para definir o ‘griô brasileiro’, ela define os griôs africanos da seguinte forma:

eles têm diversos nomes e funções sociais, como, por exemplo, em Bambara: *Dielis*, que representa sangue, uma analogia que circula no organismo vivo. Eles são músicos/poetas populares, importantes agentes da cultura. Chegam a assumir a função de noticiadores, mediadores e diplomatas. Às vezes são contratados pelos nobres para pesquisar e contar a história e a genealogia de sua família, seus heróis e glórias. Os griôs podem enfeitar ou alegrar os eventos de uma comunidade como os palhaços. Na tradição oral, a palavra tem um poder e um significado divino, tem um compromisso com a verdade e com os ancestrais. Ter o poder de brincar e enfeitar as palavras é algo legitimado apenas por alguns tipos de griô. (PACHECO, 2006, p. 45).

A forma como ela resume as explanações do autor são muito significativas para como se construirá os perfis do griô nacional. A Ação griô, por seu caráter educacional, estabelece para os griôs que dela participam uma função lúdico-pedagógica. Assim, por mais que o griô brasileiro seja definido, de forma geral, como “portador da tradição oral”, como “responsável pela tradição oral”, o que os identifica com “os depositários da herança oral [...] memória viva”, a função a eles designada pela proposta da Ação também corresponde a um papel de negociador, de animador, de responsáveis pelo diálogo. A *Grãos de Luz e Griô*, ao tomar de empréstimo o termo “griô”, o utiliza para construir, por meio da nomeação, uma função social que possua estas atribuições. A proposta da Ação Griô, assim, se apropria do termo *Griô* para construir uma posição social valorativa e valorizada para a tradição oral e para seus portadores, ao mesmo tempo em que agrega a essa posição uma função didático-pedagógica, lúdica, educativa.

Visando, portanto, à construção de um “novo” papel social – e de uma posição social para esse “novo” papel – a autora, citando Thomas Hale, afirma que

os griôs são responsáveis por uma sabedoria e uma arte verbal presentes nos rituais da vida social: nascimento, iniciação, aliança matrimonial, cerimônia de casamento e funerais. Os griôs têm uma imagem social e política, além de um lugar econômico determinante no funcionamento das sociedades do noroeste da África. (PACHECO, 2006, p. 45).

Essa definição, portanto, visa à construção de uma figura ideológica, que auxilia no diálogo de uma sociedade, que transmite o conhecimento dela, que precisa ser valorizada, a despeito de todas as discussões acerca do conceito africano de *griô*. Assim,

por um lado, o griô brasileiro é animador, é contador de histórias, é músico, ou seja, é um agente da cultura e dos rituais dela, assim como é educador, é ‘conhecedor’ das tradições familiares e regionais, é um transmissor da cultura e do conhecimento, é ‘depositário dos arquivos da história’, é ‘a memória viva de seu povo’.

É com base nessa construção, portanto, que o projeto de lei da Lei Griô Nacional (PL 1.786/2011) definirá *griô* como:

Griô e Mestre(a): todo(a) cidadão(ã) que se reconheça e/ou seja reconhecido(a) pela sua própria comunidade como herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo (PL 1.786/2011, Art.2º, I)

Será essa ampla definição que permitirá ao projeto de lei estabelecer aqueles que podem ser considerados *griôs*: mestre(a) das artes, da cura e dos ofícios tradicionais; pajé, zelador, mãe e pai de santo e demais líderes religioso(a)(s) de tradição oral; brincante; contador(a) de histórias; poeta/poetisa popular; congadeiro(a); quituteira(o); baiana(o) de acarajé; pescador(a) artesanal; marisqueira(o); quebradeiro(a) de coco; jongueiro(a); folião(ã) de reis; capoeirista; parteira(o); erveira(o); rezador(a); benzedor(a); caixeiro(a); carimbozeiro(a); reiseiro(a); cantador(a); tocador(a); cirandeiro(a); maracatuzeiro(a); coquista; marujo(a); sambista; artista de circo; artista de rua; bonequeiro(a); mamulengueiro(a); catireiro(a); repentista; cordelista; artesão(a); fandangueiro(a); marcador(a)/gritador(a) de quadrilha e leilão; guardiã(o) de cordão de pássaro; outros(as) transmissores(as) de todas as demais expressões culturais populares de tradição oral do Brasil. (PL 1.786/2011, parágrafo único), permitindo, assim, que ele englobe quantas categorias de expressões culturais populares quanto possível e permitindo que a Ação Griô se amplie de forma a se adequar a cada comunidade, respeitando suas especificidades²⁹.

²⁹ É construída também uma categoria denominada de “griô aprendiz”, que seria a categoria de integrantes das organizações da sociedade civil, de educadores formais ou não-formais cuja função seria colocar em diálogo esses griôs e a educação escolar. De acordo com o projeto de lei, “Griô Aprendiz: [é] todo(a) cidadão(ã) que exerce um papel de aprendiz vinculado formalmente aos Griôs e Mestres de tradição oral que lhe iniciam nos saberes e fazeres tradicionais ao longo de toda a sua vida, que possui uma linguagem artística e uma pedagogia, cuja missão é mediar suas aprendizagens com o universo da educação formal e informal” (PL 1.786/2011, art. 2º, II).

Para a Ação, *Griô* é quem possui o conhecimento da cultura local, por meio da tradição oral, e o passa a diante, independente de etnia, região ou categorizações da tradição que possui (se são de fundo artístico, histórico, moralizante, prático etc.). O que caracterizaria um griô seria sua “história de vida de tradição oral” (PACHECO, 2006), ou seja, sua relação com uma tradição oral, tradição essa que é definida, nos termos da Lei Griô, como “práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado” (Substitutivo ao projeto de lei 1.176/2011, art. 2º, § II).

Ser *griô* não é apenas possuir o conhecimento, “os saberes e fazeres” da tradição oral, é também ocupar uma posição de autorizado a efetuar a transmissão desses conhecimentos, ou seja, ser aquele que é reconhecido, por sua comunidade, como “merecedor” do papel social de ensiná-la e estar disposto a ocupar esse papel social. Considerando a comunidade de participação, que é a *Guaimbê*, os *griôs da Guaimbê* são, portanto, aqueles que foram reconhecidos, por meio da comunidade de participação, como possuidores desses ensinamentos e considerados como aptos a ensiná-los. Mas, mais do que isso, são também aqueles que possuem afinidade com as propostas da entidade, com a visão de educação dela, que estão abertos a trabalhar com a ludicidade, com a musicalidade e com a corporeidade que fazem parte de sua proposta pedagógica.

A *Guaimbê* circulam, aproximadamente, 12 *griôs*, entre catireiros, capoeiristas, chefes de folia, parteiras, curandeiras etc., com idades entre 59 e 97 anos, dos quais sete (dois homens e cinco mulheres) são especialmente ativos e presentes.

Um primeiro ponto muito importante a ser ressaltado é que, sendo a Ação Griô uma ação de dupla atuação, pois é, por um lado, uma atividade pedagógica e, por outro, uma ação de reconhecimento e valorização de saberes locais, o uso do termo reflete essa dupla referenciação, a dupla função de um *griô*. Assim, o Bairro do Alto do Bonfim possui vários *griôs* – ou seja, pessoas cujo conhecimento é digno do título –, mas que não atuam ou não querem ser *griôs*, por não possuírem interesse ou condição de atuarem em relação à prática pedagógica e, portanto, não o serem diante do aparato formal da Ação. Mesmo assim, algumas vezes, essas pessoas também são referidas por integrantes da ONG como *griôs*. Isso vai se tornar muito significativo em relação à função que essa nomeação vai exercer dentro da comunidade *Guaimbê*.

Além disso, sendo um projeto governamental, a Ação Griô é um projeto submetido a escolhas políticas governamentais. Com a mudança de governo ocorrida de 2010 para 2011, houve modificações no comando do Ministério da Cultura que, entre outras decisões, “parou” a Ação Griô. Em 2011, o Minc efetivou convênio com as entidades coordenadoras locais, entre elas a *Guaimbê*, mas esse convênio não chegou a ser posto em funcionamento. Isso fez com que os griôs que permaneceram atuando, o fizessem porque já tinham o vínculo anteriormente estabelecido, impedindo a entrada de outros griôs e outras griolas no projeto governamental. A atuação da entidade, porém, não limita a nomeação, nem o reconhecimento que ela acarreta, dos idosos e dos “conhecedores” da comunidade a essas relações cadastrais, utilizando a nomeação “griôs” para todos aqueles cujos saberes podem (e devem) ser reconhecidos.

Conforme já apresentado, consideramos aqui que a nomeação é um exercício de poder que modifica a posição social dos nomeados, interferindo diretamente na realidade das pessoas envolvidas. Nomear alguém de *griô* é, assim, antes de tudo, caracterizá-lo como tal e lhe criar uma identidade: a de ser conhecedor dos saberes orais da comunidade, e é estabelecer, dentro da comunidade que está sendo construída, que essa pessoa possui um conhecimento que deve ser respeitado, que ela está apta a ensiná-lo, que ela deve ser ouvida, ou seja, a nomeação de *griô* institui uma nova posição social: a de portador e transmissor de um conhecimento.

Considerando que tais conhecimentos são os das pessoas mais velhas, cuja experiência de vida é o que se pretende (re)conhecer, reconhecendo essas experiências como conhecimentos acerca do mundo, fato explicado diversas vezes pelos participantes da entidade, essa nomeação é uma forma de retirar essas pessoas de uma posição social negativa, posição a que os idosos estão normalmente sujeitados, principalmente se forem moradores do Bonfim, por serem considerados ultrapassados, inúteis, sem função e/ou importância social, para colocá-los em uma posição social de prestígio, uma posição social valorizada: uma posição que considera que suas histórias de vida são permeadas de conhecimentos e saberes que devem ser ensinados e repassados às novas gerações. Assim, esse ato de nomeação torna os idosos sujeitos de suas próprias histórias, restitui a eles o poder sobre suas histórias, que não são mais contadas apenas do ponto de vista das elites e das classes dominantes, retirando-os da posição de assujeitamento a que foram historicamente submetidos.

Essa nova posição social é criada pelo ato de nomeação dos idosos como griôs. O uso do termo *griô* cria essa posição de sujeito, que é preenchida por aqueles que são nomeados pelo termo, os quais passam, por meio dessa nomeação, a ocupar a posição de Griô, portanto, o lugar de fala que essa posição representa na e para a comunidade. Lugar criado para e pelas rodas de conversa e contação de histórias, um lugar de fala privilegiado, que só é ocupado pelas pessoas cuja nomeação as autoriza a ocupar.

Diante disso, a irrestrrição do uso do nome em relação àqueles que possuem o conhecimento, mas não se engajam nas atividades pedagógicas, é uma forma utilizada pela entidade para dar a todos os idosos acesso à posição social de reconhecimento e valorização, de empoderamento da própria história. É impedir que, diante das novas relações de poder que a construção de uma nova posição social obrigatoriamente cria, passem a ser estabelecidas hierarquias dentro do grupo dos que possuem o conhecimento – o grupo dos idosos.

Este uso geral do termo *griô* permite que não se separem aqueles que devem ser ouvidos daqueles que não devem, estabelecendo que a posição social que está sendo instituída não está vinculada à filiação de quem a ocupa na Ação política do Estado – representado pelo Minc – nem está vinculada a atividades didático-pedagógicas. Ela está vinculada somente à experiência de vida e aos conhecimentos que ela agrega a quem a teve. É essa a posição que os participantes assumem quando, nas muitas vezes em que definem um griô para as crianças, o fazem nesses termos de experiência de vida, estabelecendo que não só aqueles que se apresentam, mas também seus avós, tios-avós, vizinhos mais velhos etc. devem ser ouvidos ³⁰.

A partir dessa definição ampla de *griô*, a entidade estabelece rodas de conversa, autos teatrais, rodas de contação de histórias, em que os griôs atuantes da entidade – apresentados ora como os griôs de Pirenópolis, ora como os griôs da *Guaimbê*,

³⁰ Essa posição da entidade precisa também ser vista em relação a outras posições existentes na cidade, que a criticam por esse uso irrestrito do termo, que argumentam que os griôs que trabalham com ela não são “griôs de verdade”, por não serem reconhecidos enquanto tal pela comunidade pirenopolina, ou ainda, por terem conhecimentos que não “se destacam”, ou seja, que não sejam suficientemente diferenciados para merecerem tal nomeação. Não é nosso foco, neste trabalho, detalhar e/ou analisar as relações da entidade com a cidade e/ou com outros grupos, apenas os significados que ela atribui aos termos que utiliza e as motivações dela para as nomeações de que faz uso. Consideramos essa crítica, portanto, apenas no que se refere, por vezes, à motivação que ela gera ao reforço a esse uso da entidade, assim como motiva muitas das outras escolhas lexicais que a entidade faz para se posicionar diante das relações de poder em que está inserida.

dependendo da audiência a que se destina – contam causos e histórias, falam de como era a vida antigamente, principalmente na roça. O tema da vida rural de antigamente, antes da urbanização, é bastante recorrente nas rodas de conversa e nas apresentações da entidade, tanto que, quando questionados acerca do principal conhecimento que possuem, do conhecimento que os fazem *griôs*, os *griôs da Guaimbê* normalmente ressaltam que é o conhecimento da vida na roça, das coisas da natureza, colocando em segundo plano os conhecimentos que possuem em relação a manifestações culturais, como o reinado, as folias, o catira³¹ - o que demonstra uma identificação agregadora ao redor da ruralidade, que, como a retomada do termo *aldeia* já agregava aos trabalhos da entidade, se torna elemento unificador das relações identitárias que vão se desenvolvendo a partir disso, dentro da comunidade de participação.

Esse reconhecimento e autoridade dados aos mais velhos se torna, por meio desse processo, um dos compromissos da entidade, que, a partir das memórias e histórias deles, constrói sua comunidade em torno de suas práticas, dessas memórias, dos valores que elas agregam à educação comunitária proposta. Mas a mesma ênfase que é dada à tradição, aos *griôs*, aos saberes que eles representam é dada à postura de autonomia e de valorização das identidades das crianças, o que impede o desenvolvimento de um projeto educacional em que elas sejam colocadas como passivas diante da aprendizagem que é oferecida. Mesmo que essa aprendizagem, por meio da construção da comunidade e de negociações identitárias valorativas, não as inferiorize e, na verdade, se proponha a desenvolver um sentimento de reconhecimento de valorização das ‘raízes’ dessas crianças, considerá-las passivas diante desses novos valores seria apenas transferir a relação de poder inferiorizante que se atribui à escola, à comunidade, desenvolvendo uma nova forma de destituí-las de poder e não uma forma de retirá-las da última categoria de uma hierarquia social.

Isso faz com que os usos que a entidade faz da tradição se torne dupla: ao mesmo tempo em que a tradição trazida pelos *griôs* precisa ser envolta por um manto de verdade, de continuidade com o passado, ela é dada ao manuseio das crianças, à reinvenção diante do olhar delas. Assim, os *griôs* são os portadores e transmissores das

³¹ É interessante notar que, ao falar da dança ‘catira’, ela normalmente é referida no masculino, sendo ‘o catira’. Como é uma dança que foi, por muito tempo – e ainda o é em muitas situações –, exclusividade dos homens – em folias, normalmente as mulheres são responsáveis pelas rezas enquanto os homens são responsáveis pela dança e pelos cantos de catira –, acreditamos vir daí a motivação para a atribuição do gênero masculino à catira, mesmo sendo uma dança.

práticas culturais e das normas de conduta que se quer ensinar às crianças. Esse processo de transmissão, uma (re)invenção da tradição por excelência já que se pauta na memória, por meio das práticas e normas que passam a ser transmitidas, fornece às crianças uma (outra) tradição – que mesmo sendo baseada na “mesma ruralidade”, por possuir outra valoração, o que acarreta outro olhar sobre ela, se torna ela mesma outra - pela qual podem se autovalorizar e se apoderar de suas identidades com toda a força que ela acarreta.

Mas, no processo educacional da entidade, essa autovalorização e empoderamento das identidades das crianças se dá também de outra forma: pela abertura de um espaço em que as próprias crianças reinventam a tradição ao recontarem mitos, ao se apropriarem das histórias para a produção. Assim, os griôs oferecem os elementos identificadores, os mitos de origem, as práticas e a força da tradição, mas a invenção dela é aberta a todos, que recontam a história, de seu ponto de vista, por intermédio das coordenadoras, que, como mediadoras dessa relação intercultural, precisam negociar esses dois espaços, estabelecendo restrições e concessões pautadas tanto na construção e valorização da identidade dessas pessoas quanto na proposta educacional feita para se alcançar isso.

Guerreiras do Bonfim: construção e valorização de uma identidade feminina

Guerreiras do Bonfim é o nome dado pela entidade a um grupo de cinco mulheres que participam de suas atividades desde a instalação da sede da ONG, no Alto do Bonfim, sendo um grupo anterior à Ação Griô e à nomeação delas como tais. O nome surgiu a partir do conhecimento que se adquiriu da história de vida dessas mulheres – oferecido principalmente nas rodas de terapia comunitária – que foram reconhecidas, pelas educadoras da entidade, como sendo *Guerreiras* por tudo o que viveram: a vida na roça, casamentos conturbados e problemáticos - assim como as separações decorrentes -, a rigidez dos pais e dos maridos, a perda de filhos, entre outros momentos, são elementos que as unem como mulheres *guerreiras*. A nomeação delas como *Griôs* não apagou essa nomeação anterior, que é ainda a mais recorrente para se dirigir ao grupo.

Em um de seus produtos culturais, que trata exatamente da história de vida dessas mulheres, intitulado *Na trilha das Guerreiras*, há um prefácio que nos mostra a origem do nome do grupo:

O nome Guerreiras do Bonfim surgiu em decorrência de nossa admiração por essas cinco mulheres conforme partilhavam conosco sua trajetória de lutas e superações [...] nós contamos a elas, com algum receio, sobre a forma “Guerreiras” que usávamos entre nós para nos referir ao grupo; qual não foi nossa surpresa ao perceber que o nome teve aceitação imediata [...] a partir desse evento elas assumiram o nome Guerreiras do Bonfim (2005, p. 8).

Foi por meio da história de vida e dos saberes que elas ofereciam que atividades como os *Bailes de Sanfona*, as práticas de saúde naturais e as rodas de conversa sobre “como era antigamente” foram instituídas na entidade, assim, o reconhecimento delas como *Guerreiras* é o início do processo de construção do espaço de fala e de posição social que se consolida com a nomeação de *Griô*, mas que não pode ser comparado a ela. Enquanto ser *griô* é um reconhecimento nacional, a abertura de um espaço de fala educacional e de reconhecimento dos saberes e do patrimônio cultural e imaterial de uma comunidade, ser *Guerreira* é um processo de reconhecimento e de valorização das identidades individuais dessas mulheres, de suas histórias pessoais.

Nomeá-las de *guerreiras* é inverter o juízo de valor que as depreciava para instaurar, a partir dos mesmos elementos: “suas lutas e superações”, nos termos da entidade. Uma valorização da força, luta e determinação, das intempéries pela qual elas passaram. Assim, elementos que eram vistos como motivos de vergonha – tais como a origem rural, o trabalho braçal, a falta de escolarização –, principalmente por estarem vinculados aos juízos de valor do centro histórico, são exatamente os elementos que as fazem *Guerreiras*, nomeação que valoriza a identidade feminina, o papel social das mulheres na comunidade, a força delas.

É da história de vida dessas mulheres que a comunidade *Guaimbê* retira muitos dos elementos com os quais trabalha, principalmente no que se refere aos conhecimentos medicinais e às histórias do passado, pois a atuação da Ação Griô dentro da comunidade vai partir delas e do que já estava sendo construído com essas mulheres antes da Ação. Assim, a nomeação Griô e as posturas que elas trazem consigo acrescentam elementos a uma ação anterior iniciada pela participação das *Guerreiras do Bonfim* nas atividades da ONG, cujo elemento unificador central será a ruralidade e o conhecimento da natureza e as histórias de vida cheias de lutas e superações.

Marcar o pertencimento delas ao Bonfim, a esse bairro historicamente negativizado, em confluência com o termo *aldeia* que nomeia a sede da entidade, é mais uma forma de valorizar esse pertencimento, essa ‘origem’, transformando o fato de elas serem *do Bonfim* em algo positivo, pois são as *guerreiras* dele, uma representação da força e das lutas dos moradores desse lugar, um exemplo a ser seguido em oposição à imagem de mulheres minorizadas e/ou negadas em seu valor cultural e identitário.

Além disso, e talvez mais importante que isso, é um elemento ressaltado no relato da entidade quanto ao fato delas “assumirem o nome Guerreiras do Bonfim”. Um ato de fala, um ato de nomeação só se torna feliz, bem sucedido, se contar com a aceitação daqueles que são nomeados. A aceitação de nomeação por essas mulheres é a efetivação do ato de fala da entidade e, principalmente, um ato de empoderamento dessas mulheres sobre suas histórias de vida a partir do momento em que se assumem como tal, pois se assumir como tal é se autoneamar, mesmo que o nome não tenha partido delas.

Nomear a si próprio é um ato de grande poder e de empoderamento acerca de sua identidade e de seu lugar social, mesmo que a nomeação inicial de *Guerreiras do Bonfim* não tenha surgido delas, o assumir do nome é um outro ato de fala, em que não há só a aceitação do nome, mas também a auto-identificação como tal, que é um ato de empoderamento sobre si. Assim, todas as vezes que uma dessas mulheres se apresenta, se afirma como *Guerreira do Bonfim*, ela marca seu lugar social, lugar de uma identidade valorizada e de orgulho de sua história de vida, sendo, cada reafirmação desse lugar, um ato de (re)apropriação dessa história e de suas identidades.

Tradição: Saberes e Tradicionalismo

Como descrevemos anteriormente, o termo “tradição” é usado em Pirenópolis como um elemento identitário e como um bem simbólico que permite aos “pirenopolinos de verdade” manterem seu poder e ao mesmo tempo se “protegerem” da “ameaça” dos fluxos migratórios. Essa tradição, apegada aos valores conversadores e à “ideologia colonial apenas revestida de algumas palavras” (BRANDÃO, 2010, p.), está diretamente embasada por uma concepção tão criticada quanto recorrente de cultura: uma cultura que não é um bem cultural de todos, nem uma teia de sistemas simbólicos, e sim “apenas” uma produção de bens que cabe a alguns, o que acarreta a ideia de que

algumas pessoas são produtoras de cultura, enquanto outras são apenas usuárias (normalmente passivas) dela.

Marilena Chauí (2006, p. 9), ao falar das políticas culturais brasileiras, argumenta que ‘cultura’, em termos de políticas públicas, é concebida sob três aspectos: “como saber de especialistas, como o campo das belas-artes e como instrumento de agitação política”. Essas três concepções se pautam no que a autora considera característica da primeira: a concepção de que “a cultura é algo que alguns fazem e possuem enquanto os demais a recebem passivamente. [...] a ideologizada competência, que divide a sociedade entre aqueles que sabem, e por isso mandam, e aqueles que não sabem, e por isso obedecem” (p. 9), e é essa a base a partir da qual a elite cultural de Pirenópolis parte em sua definição de cultura e de tradição.

É por meio dessa concepção que a tradição pode ser concebida como sendo algo que, enquanto cabe a alguns manter e transmitir, cabe a outros aceitar e respeitar. Nem todos são produtores de cultura, assim como nem todos são detentores da tradição. O uso que descrevemos acima do termo *griô* pela *Guaimbê* está em relação direta com essa concepção, pois, ao mesmo tempo em que se constrói uma posição social autorizada e privilegiada de detentor da tradição, ele a amplia para além das posições já estabelecidas de reconhecimento, para além da institucionalização do Minc e da Ação e/ou do reconhecimento da comunidade, para abri-lo como espaço para todos os idosos de tradição predominantemente oral, pois as histórias de vida dessas pessoas passam a ser encaradas, elas mesmas, como representações dessa tradição que as informa, no sentido de ser um conhecimento acerca do mundo que orienta a organização dele – o que, por sua vez, acaba por gerar uma diluição do poder estabelecido pela posição social de “detentor da tradição”, gerando conflitos dentro das demandas de poder e tomada de posição dentro do campo cultural da cidade, acarretando críticas e argumentos de deslegitimação aos *griôs da Guaimbê*.

Como estabelecemos anteriormente, o objetivo da *Guaimbê* é construir uma comunidade educacional e cultural participativa, em que a participação e as práticas cotidianas permitam ‘novas’ relações identitárias, que incluam a (re)invenção de ‘nova tradição’ (ou ao menos uma nova leitura das tradições) – mesmo que os elementos utilizados para isso sejam revestidos da autoridade da “antiguidade” –, que reúna, por meio de suas práticas e atividades, quem por elas se interessar, o que faz sua tradição

flexível, maleável e ameaçadora da ordem de poder estabelecida pela “tradição pirenopolina”. Ela procura, portanto, o termo “tradição” dentro deste contexto.

A coordenadora e fundadora da entidade é uma pessoa “de fora” que se mudou para Pirenópolis em meados da década de 90, o que a coloca no grupo dos não autorizados a falar em “tradição de Pirenópolis”. Alguns dos integrantes da ONG também vieram de outras regiões ou são descendentes de migrantes – e de acordo com a definição pirenopolina, eles continuam “forasteiros” – o que, principalmente quando somado à maleabilidade e flexibilidade que as atividades da ONG conferem à tradição que (re)inventa, a faz – assim como a entidade que ela representa – alvo de críticas e de argumentos de desautorização e deslegitimação de seu trabalho e dos elementos identitários que constrói.

A relação tensa entre os trabalhos da entidade e os discursos dominantes na cidade é o ponto principal do processo de ressignificação do termo “tradição” que a entidade instaura: a utilização do termo *saberes*, como base da constituição da tradição, e o uso do termo *tradicionalismo*, pra se referir à tradição historicista/historicizada do centro histórico, que, nesse contexto, retoma tanto os discursos minorizantes dos moradores do Bonfim quanto os argumentos de deslegitimação das atividades da ONG.

Acreditamos que a definição de tradição da comunidade como *saberes* é um processo duplamente motivado: essa definição é uma forma de se proteger dos argumentos deslegitimadores do centro histórico e das elites locais, pois *saberes* compõem a tradição, mas não as limitam ou as essencializam, o que seria feito, em contrapartida, pelo *tradicionalismo* do centro histórico. Falar em *saberes* permite falar que se trabalhe com partes da tradição, não com toda ela, não excluindo assim os “fatos históricos” (os que ‘entraram’ para a história na versão tradicionalista do centro histórico) aos quais se apega a tradição do centro histórico, mas sim que acrescenta a esses fatos outras visões, outras versões, outras histórias. É um termo que elimina a exclusão que o uso de tradição, renomeado de *tradicionalismo* pela entidade, em Pirenópolis, impõe e acarreta, e permite que a tradição dos griôs da Guaimbê seja tida como uma alternativa a essa outra tradição: a tradição que não compõe o *tradicionalismo*.

Da mesma forma, a escolha de definir tradição como *saberes* é, também, uma maneira de legitimar esse conhecimento e o trabalho que se faz com ele ao desvinculá-

lo da necessidade de rigidez, de fixidez – até mesmo de uma certa coerção - que o termo ‘tradição’, nos usos do centro histórico, acarreta e pressupõe. Ao renomear a tradição do centro histórico de *tradicionalismo*, a entidade desvincula dele o poder sobre a tradição, o ‘monopólio’ da tradição que se estabelecia, apresentando esta tradição apenas como uma alternativa entre várias para se entender o passado e se organizar o presente.

Utilizando a metáfora de Bourdieu (1996, p. 64), esse nome é pautado tanto nas “condições de recepção antecipadas” quanto na “antecipação das sanções do mercado”: sendo desautorizada a falar em tradição, a entidade, antecipando essa sanção e as condições de recepção de um discurso, renomeia a tradição que a deslegitima, em prol de vincular o termo ‘tradição’ a um termo que se adeque ao trabalho que faz e o insira no mercado linguístico de forma legitimadora: os *saberes* do grupo; ao mesmo tempo em que diminui o poder da tradição legitimada ao renomeá-la de *tradicionalismo*.

Podemos considerar que a ressignificação de tradição como algo vinculado a *saberes* e distinta de *tradicionalismos*, é, antes de tudo, a abertura de um espaço no campo simbólico, feita pela separação da tradição em dois sentidos distintos, que posiciona a entidade dentro da disputa por legitimidade e por autorização que o campo cultural da cidade estabelece, ao abrir espaço para esse posicionamento. Ela é, assim, dupla: não é apenas uma resposta à sanção imposta pelas elites culturais da cidade e/ou por grupos que conservam a concepção de cultura que trouxemos acima; ela é também e ao mesmo tempo uma forma de legitimar os conhecimentos com os quais a entidade trabalha, é torná-los aceitáveis dentro desse campo, abrindo um espaço de aceitação para eles que não o espaço já tomado pelo *tradicionalismo*.

Consideramos que a entidade, ao vincular discursiva e constantemente os conhecimentos transmitidos de *saberes*, além, claro, de reconhecer as experiências e histórias de vida dos *griôs* como uma forma válida de conhecimento, legitima suas atividades ao mesmo tempo em que, ao nomear a tradição da cidade de *tradicionalismos*, estabelece uma forma de resistir à desautorização decorrente das relações de poder da cidade, deixando claro que seu objetivo não é retomar o passado glorioso de Pirenópolis ou se apropriar da tradição da cidade (o *tradicionalismo*), e sim oferecer alternativas a essa relação de poder estabelecida.

Se, quando nomeamos, instituímos que o nomeado é aquilo que o nomeia, o uso do termo *tradicionalismo* é muito significativo: é negar o que o termo tradição impõe –

em um contexto em que tradição é “a ideologia do passado colonial” (BRANDÃO, 2010), é tentar deslegitimar o argumento legitimador das relações de poder dominantes que se embasam nesta tradição. Assim, a tradição da *Guaimbê* fala em “como era antigamente”, fala da necessidade de aprendermos as práticas tradicionais, de conhecermos as histórias, de retomar o passado – e outro passado, que não o que legitimou o apagamento cultural dessas pessoas; não o passado glorioso e colonial, que se mantém pela força do “sempre foi assim”, mas um passado reescrito, recontado e reinventado exatamente de forma a reescrever os valores que dele derivam, pois são *saberes*, e não mais a manutenção da ordem pelo discurso baseado apenas na continuidade da ordem constituída.

Se “tradição” tem o poder de reestabelecer e manter a ordem do campo – segundo Bourdieu (1996), ela também está a serviço das relações de força do campo – então a separação dela entre *saberes* e *tradicionalismo* é a abertura da possibilidade de se separar o que pode ser deve der mantido e o que deve ser reestabelecido. Desvinculando o termo da legitimidade do centro histórico, a entidade possibilita a resistência a essa “tradição”.

Por meio do apego às práticas cotidianas (os saberes), que se transformam em táticas de resistência, como nos mostra Certeau (2012), valorizando-as pelo uso de um termo (tradição) que nos discursos correntes era/é o termo utilizado para menosprezá-las, a entidade pode, ao mesmo tempo em que se reveste do poder que este termo acarreta, refutar aquilo que o termo estabelecia no contexto local, os *tradicionalismos*. São os conhecimentos que sobrevivem aos apagamentos, aos discursos opressores e minorizantes, às tendências globalizantes, pois descentralizados, esparsos, individuais, que compõem os *saberes*, eles não foram cooptados por discursos unificadores, por essencializações, pelos mecanismos de controle das sociedades modernas. São, portanto, os *saberes*, em oposição ao *tradicionalismo* que permitem a recuperação do passado no sentido gramsciano do termo.

A recuperação do passado, na perspectiva gramsciana, não é a restauração de tradições nem culto à tradição, atitudes próprias do fascismo. Trata-se da possibilidade de refazer a memória em um sentido contrário ao da classe dominante, de modo que o corte histórico-cultural seja um corte de classe. (CHAUÍ, 2006, p. 20).

Quando ser *mouro* é ser o outro

Quem inventou esse instrumento (as caixas de folia) foram os mouros, os árabes que viveram 800 (oitocentos) anos em Portugal e ensinaram os portugueses muito de sua avançada cultura. Muita gente tem preconceito com os mouros, negros africanos, árabes, mas muitos de nós descende deles... ainda bem, porque esses povos são muito inteligentes e sua cultura é muito mais avançada que a gente imagina (*Na trilha das Guerreiras*, 2005, p. 28).

Esse trecho, retirado de um dos produtos culturais da entidade, reflete, mais uma vez, o compromisso dela com o reconhecimento e com a valorização de identidades minorizadas, com as várias matrizes culturais que formaram e formam a população brasileira. Ao marcar a origem de um instrumento musical muito usado tanto pela entidade quanto por festas tradicionais da cidade, como o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, como de origem moura, “defendendo” os mouros do preconceito e da imagem negativa que possuem, ela se insere dentro de um campo discursivo muito significativo em Pirenópolis.

Sendo uma cidade fundada no período colonial, Pirenópolis ainda mantém alguns aspectos culturais dessa história, entre os quais está a festa mais conhecida da cidade, as Cavalhadas. As Cavalhadas são uma representação das cruzadas, em que, anualmente, são encenadas batalhas entre os mouros e os cristãos e que terminam com a “conversão” dos mouros ao Cristianismo, que é o vencedor das batalhas, portanto. Referir-se aos mouros, de forma valorativa e como fornecedores de uma das matrizes culturais formadoras da atual cultura brasileira (e pirenopolina) é dialogar diretamente com as Cavalhadas, com seus organizadores e mantenedores, com as representações e valores que ela traz consigo.

Pirenópolis ainda possui uma estrutura social de classes muito rígida, que sustenta um apagamento cultural dos ‘pobres’ e de qualquer contribuição cultural que eles ofereçam ou tenham oferecido à história da cidade, reclamação essa recorrente entre os integrantes da *Guaimbê*. Uma boa representação disso está, como nos mostra Brandão (2004), na estrutura simbólica das Cavalhadas – festa mais famosa e aclamada da cidade – que reflete a estrutura da sociedade que a faz: enquanto “só os ricos conseguem ser cavaleiros” e as posições de chefe dos mouros e de chefe dos cristãos é definida pela posição social de seus atores, o povo tem sua representação nos

mascarados, personagens que não possuem nenhuma participação na simbologia da festa e que fazem sua participação nos intervalos das atividades solenes. Participação que, inclusive, tem sido problematizada nos últimos anos, desde que os organizadores da festa quiseram exigir³², como mecanismo de controle desses mascarados, a numeração e inscrição prévia dos participantes, o que vai diretamente de encontro à ideia de “liberdade” por meio da não identificação que é o grande atrativo desse papel³³.

Como define o autor:

Num ritual a que todos são convidados como assistência e alguns são escolhidos para atuantes, a sociedade produz mensagens de igualdade e identificação sob um mesmo universo simbólico que é dos cristãos, assim como deve ser fraternalmente o de todos os presentes. E produz as mensagens de sua ordem, quando [...] subordina num mesmo tempo e num mesmo espaço-ritual a mascarada (a desordem) à solenidade (a ordem) e dá indicações claras: as escolhas feitas para os papéis relevantes e os significados das relações rituais mantidas entre os atuantes de uma ordem social necessariamente hierarquizada em que poucos fazem a história, e muitos servem a este ‘fazer de poucos’. (BRANDÃO, 2004, p. 53).

Dentro de Pirenópolis, o termo *mouro* possui uma significação muito forte e muito presente, pois são eles os “derrotados” anualmente pelos cristãos na batalha representada pelas Cavalhadas. Os mouros são o inimigo e só quando são derrotados e convertidos ao cristianismo – ponto máximo da festa –, é que eles são “aceitos” e incorporados à sociedade. Seriam, assim, a representação dos não-fieis, dos que não possuem valores adequados à estrutura social que o cristianismo propõe, precisando ser “catequizados”. O papel catequizador das cavalhadas é mostrado por Brandão (2004, p. 43):

ora, a religião católica fala, pelo ritual das cavalhadas, a sua linguagem de catequese: a negação dos universos simbólicos fora do catolicismo; a definição do “em que crer”, no catolicismo; as indicações de “como crer”, na Igreja Católica.

Retomando a leitura de Brandão, das Cavalhadas como representação e reafirmação da estrutura social, percebe-se que a sociedade dominante fala por esse

³² Houve a tentativa de cadastramento dos mascarados, mas ela não foi aprovada, não chegando a ser colocada em prática. A *Guaimbê*, inclusive, foi explicitamente contrária à proposta, exatamente por ser uma forma de controlar a única forma de participação popular da Festa.

³³ Todas as conversas acerca das cavalhadas que tivemos com os educadores da ONG demonstraram uma leitura muito próxima da de Brandão e, em conversas com a coordenadora, ela me informou que “gosta muito da visão dele”. Assim, por mais que a análise dele possua contrapontos e possa ser questionada, ela é muito válida para representar a opinião dos integrantes da ONG – opinião com as quais nos comprometemos neste trabalho.

ritual, impondo seus valores: negando os universos simbólicos fora deles – o das classes minorizadas –, definindo quem manda – quem são “os poucos que fazem história” –, quem “serve a esses poucos” e colocando tudo isso sob o símbolo da religião, como se fosse “um processo natural”, sem o qual – e sem aceitá-lo – os que servem não poderão integrar a sociedade, pois não serão “dignos” dela.

Só quando se convertem e passam a respeitar a estrutura social vigente, portanto, quando aceitam que cabe a poucos “escrever a história” e aos outros cabe apenas obedecer a esses poucos, é que a batalha termina. Assim, quando a entidade se coloca do lado dos mouros, dos não-convertidos, ela se posiciona, claramente, em oposição à estrutura social que as Cavalcadas representam. Muito mais do que se referir a uma “matriz cultural moura”, essa colocação da Guaimbê é uma forma de explicitar seu posicionamento diante da estrutura social representada pelas Cavalcadas e, portanto, pelo centro histórico, seus mantenedores. É uma forma de se posicionar contrariamente ao apagamento das outras culturas e dos outros povos que formaram e formam a comunidade pirenopolina, assim como se posicionar – igualmente de forma contrária – diante do discurso de que “cabe aos outros, obedecerem”³⁴.

Diante dessa leitura das Cavalcadas, ao mesmo tempo em que ela é negada como manifestação cultural do povo, pois se restringe à elite dominante, se identificando com os mascarados – “a alegria da festa” como me disseram repetidamente –, *por quem os representa*, ou seja, os que não possuem direito de ocupar um papel significativo da estrutura representada; ela também se identifica com os mouros, mas *pelo que eles representam*, pelo papel representado na simbologia da festa.

Uma das produções escritas da entidade se refere a um reencontro “com nossa ancestralidade caipira, indígena, africana, moura, brasileira em todas suas misturas”, que é uma declaração que remete ao mito de origem que a entidade (re)inventa e à identidade cultural que ela constrói: ambos pautados na mistura, na flexibilidade, na inovação que parte delas, processos pelos quais ela pode, ao mesmo tempo, se revestir de legitimidade pela continuidade com o passado e ressignificar e manusear os elementos culturais dessas diversas matrizes culturais para o empoderamento e valorização das identidades.

³⁴ Essa análise está baseada na leitura e na análise que Brandão (2010) faz da estrutura das Cavalcadas, em que ele mostra o papel dos mouros na estrutura representada. Não o citamos diretamente aqui por direcionarmos nossa análise para o que ela representa especificamente no discurso da ONG.

Podemos perceber, tanto nessa quanto em diversas declarações da entidade, que todas as matrizes a que ela se refere e das quais faz uso explícito durante esse processo, são de categorias sociais minorizadas, menosprezadas, cujos processos de inferiorização são tão mais diversos quanto recorrentes – o que acaba por se tornar um elemento unificador dessas diversas origens. Para além das matrizes africana, indígena e caipira, cujos elementos são encontrados nas diversas produções da entidade, na história de vida das *Guerreiras do Bonfim* e dos griôs em geral, na memória histórica das pessoas envolvidas, dentre os vários nomes que adjetivam a ancestralidade retomada pela entidade, há um que, no contexto de Pirenópolis ao menos, se refere mais a essa posição histórica e socialmente inferiorizada dessas ancestralidades e dos grupos que elas identificam do que a uma matriz cultural cujos elementos são usados: a ancestralidade *moura*.

Ao retomar uma “ancestralidade *moura*”, a entidade não está se referindo apenas a uma matriz cultural moura, no sentido de utilizar, na invenção de sua tradição, elementos de origem árabe e/ou mulçumana, como as caixas de folia. Ser *Mouro*, em Pirenópolis, remete a outra ancestralidade, a construída pelas Cavalhadas e pelos valores que elas construíram e atribuíram a esse termo, valores que remetem aos grupos sociais apagados (convertidos) à ordem social dominante.

Muito antes de se referir a uma matriz cultural árabe, o termo *mouro* se refere aos não-cristãos, aos “errados” que devem ser colocados no caminho correto do cristianismo, analogia também a todos aqueles que não “aceitam e respeitam” a ordem dominante da cidade. Assim, remeter a uma ancestralidade *moura* é remeter a esse lugar, a essa posição social ocupada por todos os grupos sociais aos quais a conversão religiosa e social foi imposta, grupos que foram historicamente construídos e posicionados no lugar dos “errados”, posição dos grupos sociais minorizados que a entidade procura agregar sob sua tradição, para retirá-los dessa posição. A ancestralidade moura é, assim, a ancestralidade “vencida”, subjugada, historicamente construída como inferior à dos cristãos, ou seja, da elite cultural da cidade.

A retomada dessa ancestralidade, nesse sentido, é derivada de uma postura que a entidade toma para si e que é refletida, refratada e construída nas várias atividades que produz, o que pode ser visto em uma declaração que uma das coordenadoras me fez: “*aqui a gente é meio mouro*”. Esse ato de fala posiciona a entidade e seus participantes

desse outro lado da disputa, reafirmando, como forma de resistência identitária, uma identificação da comunidade com os “vencidos”, muitos mais do que com os “vencedores”. Quando a entidade se diz *moura* é exatamente desse lado da “batalha” que ela se coloca e com o qual se identifica: é o grupo dos que, dentro da simbologia da Festa, não sendo cristãos, não vencendo a batalha simbólica, representam a resistência aos discursos dominantes, representam o outro lado na disputa de forças. Assim, *ser mouro* é ser o diferente, é ser ‘errado’, é ser, em suma, o outro, o que vive de outra forma que não a da cristandade – nessa leitura, historicamente autoritária e normatizante de um jeito ‘certo’ de ser.

As crianças e os idosos da comunidade são católicos praticantes, que praticam o catolicismo popular na maioria de suas atividades, inclusive em rodas semanais de reza, porém, não é diante deste catolicismo que a entidade se diz *Moura*. Esse posicionamento oferece uma alternativa à cristandade que as Cavalhadas representam, aos valores específicos de conversão, de determinação de como ser, que a Festa reforça. Não é um posicionamento contrário à religião em si e seus dogmas e valores, e sim um posicionamento contrário à submissão para a qual se usa certas leituras da cristandade como instrumento de legitimação.

A *Guaimbê*, quando se refere a ser *meio moura*, não apenas se posiciona de forma contrária às elites locais, ela se apropria da representação dessa elite – pois é a ela que cabem as Cavalhadas e sua simbologia, elementos, por excelência, de sua tradição – de um elemento do sistema simbólico dela e de sua ‘tradição’ para se opor a ela e, a partir disso, retoma uma ancestralidade *Moura* cujo referente, tão mais concreto quanto reestabelecido anualmente nas festas das Cavalhadas, é muito mais a posição histórica que esse nome constrói e mantém do que a matriz cultural que o derivou.

As Cavalhadas são a principal representação do conceito de tradição da elite cultural da cidade. Quando se coloca como *moura*, portanto, a entidade tanto se posiciona contrariamente às ideologias dominantes e aos mecanismos de manutenção de seu poder, quanto se permite unir sob um mesmo signo, sob uma mesma designação, as muitas identidades de seus integrantes, as várias formas de ser e de poder ser dentro da sociedade pirenopolina que não são aceitas e/ou são apagadas por esses discursos dominantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunidade de participação é uma comunidade que se propõe a, por meio de suas práticas cotidianas, estabelecer sentimentos de identificação, de pertencimento, de coletividade. Essa coletividade não é dada, não é natural, precisa ser construída e reiterada, e as comunidades de participação são comunidades cujo objetivo, o compromisso principal é essa construção que tem “na participação sua palavra de ordem” (MARQUES et al.).

Estabelecemos no primeiro capítulo que a *Guaimbê* é uma organização da sociedade civil que, em simbiose com os moradores da região em que atua, forma, com eles e a partir deles, uma comunidade de participação, por meio do compromisso com a (re)construção da comunidade a que suas práticas se destinam. Construir uma comunidade é, antes de tudo, estabelecer entre os indivíduos que compõem/comporão essa comunidade um sentimento de coletividade, advindo do sentimento de pertencimento a um grupo estabelecido por núcleos de identificação – seja essa identificação por meio de elementos identitários, por meio de ideais compartilhados, por meio do estabelecimento de princípios em comum.

Assim, a proposta de atuação da entidade, por meio de e para a educação comunitária, constrói uma comunidade e, para isso, estabelece núcleos de identificação que, no caso da *Guaimbê*, giram em torno da ruralidade, da história de vida dos antigos moradores da zona rural e das práticas tradicionais que eles trazem consigo. A nomeação é uma das estratégias que a entidade utiliza para essa reconstrução da comunidade e a consequente construção desses elementos de identificação, que precisam tanto ser falados, instituídos por atos de fala que permitam sua existência simbólica, quanto reiterados nos usos e nas práticas da neocomunidade para se estabelecerem.

A construção da comunidade, assim, se inicia com a instituição da entidade, cujo nome, *Guaimbê*, tanto faz parte dessa instituição – é dos elementos que lhe dá existência - quanto marca linguisticamente essa ideia central de construção

comunitária, quando se institui como “coluna vertebral”, como articuladora central da comunidade a ser construída. A nomeação da sede da entidade é um segundo momento dessa construção, pois, ao nomear seu espaço como *Quintal da Aldeia*, a entidade o categoriza como espaço do convívio familiar e, ao mesmo tempo, marca um duplo compromisso: com o bairro do Bonfim, ao “declarar” seu pertencimento à *Aldeia*, e com a revalorização identitária por meio da ruralidade, já que subverte o valor negativo do termo e da ruralidade que ele acarreta, ao utilizá-lo como forma de marcar esse pertencimento (que, sendo auto declarativo, estabelece ser *da Aldeia* como motivo de orgulho e de identificação positiva).

A partir dessa instituição da entidade como articuladora de uma (nova) comunidade e como um espaço familiar e comprometido com a *Aldeia*, ela pode instituir atividades e práticas que permitam a construção comunitária. Ao participar da Ação Griô, um espaço de fala que já havia sido aberto, desde a instauração da sede, aos idosos do Alto do Bonfim, é fortalecido pela consolidação deste, por meio da nomeação deles como *griôs*; fortalecendo um processo de reconstrução identitária por meio da reconstrução da tradição e dos mitos de origem da comunidade, da cidade, dos participantes, que havia se iniciado com a participação das *Guerreiras do Bonfim* nas atividades da entidade e cuja nomeação é um processo de revalorização identitária dessas mulheres a partir do empoderamento delas sobre suas histórias de vida. Ambas as nomeações são estratégias de construção de espaços de fala, de reconhecimento e de autorização dos conhecimentos e saberes dessas pessoas, que se tornam, por meio destas estratégias, personagens centrais da (nova) comunidade, cujas falas são pontos referenciais a partir dos quais se retira os elementos que a constituirão como coletividade, como núcleo de identificação.

Concomitantemente a esses processos de revalorização identitária, de empoderamento sobre histórias de vida, processos internos à comunidade, há também as forças e campos externos com as quais a entidade deve lidar ao se propor a construir uma comunidade. Reconstruir comunidades, estabelecer relações de pertencimento e de identificação, reempoderar sujeitos são formas de resistência, de tentativas de mudanças de ordens sociais estabelecidas. Como ressalta Gadotti (2012, p. 11), esse é o principal fundamento das pedagogias críticas, como a educação comunitária, pois essas pedagogias são formuladas e destinadas, sempre, “aos oprimidos e aos que com eles lutam”.

Diante disso, e do contexto sociocultural de Pirenópolis, a entidade também utiliza a nomeação como estratégia de resistência direta (as valorizações identitárias por si só já são resistência a identificações impostas pelos discursos dominantes) aos discursos dominantes e inferiorizantes. Identificar os conhecimentos formulados e transmitidos pelos *Griôs* e pelas *Guerreiras do Bonfim* como *saberes* e instituí-los como tradição, separando-a da tradição do centro histórico, renomeada de *tradicionalismo*, é uma forma de abrir um outro espaço, que, fora do espaço hermético que o termo tradição possui em Pirenópolis, o separa em ambientes distintos permitem o reconhecimento, a transmissão e o manuseio desses conhecimentos sem que sejam deslegitimados e/ou desautorizados pela “tradição” vigente. Identificarem-se como *mouros*, e ressaltar a importância cultural deles, é assumir um lugar de pertencimento sociocultural ao qual são relegados, não por conformismo, mas como forma de resistir a partir desse lugar, de permitir enfrentamentos. É marcar abertamente a resistência aos discursos do centro histórico, é se colocar do outro lado da história, é marcar de forma categórica um posicionamento contrário a esses discursos. Ambos os termos também constroem a comunidade, ao posicioná-la diante desses discursos, ao abrir espaços a outras leituras e visões de mundo a partir dessas nomeações que não as impostas e, muitas vezes, tidas como dadas, como ‘naturais’.

O nosso objetivo era mostrar, neste trabalho, como a nomeação é utilizada pela *Guaimbê* para interferir e mudar a realidade, como ela é uma estratégia de construção de valores, de realidades, e como é, também e ao mesmo tempo, estratégia de resistência a outros valores e realidades instituídos. Esse ponto é muito significativo do trabalho da entidade, trabalho esse do qual trouxemos apenas alguns recortes, que oferecem apenas um pedaço, um (pequeno) ponto de vista acerca das ações e da atuação da entidade, que deixa ainda muitos outros aspectos não citados e/ou não explorados, inclusive quanto aos usos da língua como forma de resistência e de mudanças sociais.

Seria inviável começar um estudo sobre essas formas de resistência que não pelas formas mais marcadas, e talvez por isso mais “óbvias”, pois é necessária a compreensão desses atos de fala, dessas formas de atuar no mundo pela nomeação para compreendermos como essa forma de atuação se desdobra em outros usos linguísticos mais “sutis” ou mais implícitos. Nosso compromisso, neste trabalho, era identificar os sentidos e os usos que a entidade, como *lócus* de nosso estudo, faz dos nomes e das nomeações como forma de instituir-se e de se localizar no universo simbólico em que se

insere. Consideramos, aqui, que pudemos oferecer um vislumbre desse processo, mesmo que ainda falte muita coisa a se fazer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMENGAUD, F. *A Pragmática*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial. Col. Na Ponta da Língua, v. 8, 2006.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1965.
- BARRY, B. *Senegâmbia: o desafio de uma história regional*. SEPHIS e CEAA, Amesterdam/Brasil, 2000. Versão on line disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/img/upload/261036.pdf>
- BARZANO, M. A. L. *Grão de Luz e Griô: dobras e avessos de uma ONG- Pedagogia-Ponto de Cultura*. Tese de Doutorado em educação, UNICAMP, Campinas, SP: [s.n.], 2008.
- BIDERMAN, M. T. C. O conhecimento, a terminologia e o dicionário. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 28, nº 2, p. 35 – 37, abr./jun. 2006.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer*. Vários tradutores. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1996.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BRANDÃO, C. R. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.
- BRITO, A. N. Nomes Logicamente próprios e referência direta. *Principia*, Florianópolis, v.5, nº 1-2, p. 1-17, 2001.
- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e M. Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva. 4ª ed. 2000.
- CANDAU, J. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 19ª ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHAUÍ, M. *Cidadania cultural: O direito à cultura*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2006.
- CHAUL, N. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: Editora UFG, 2010.
- COELHO, G. N. GOIÁS: A ocupação pela agropecuária. *História Revista*, Goiânia, v. 2, nº2, p.23-51, 1997.

COUTINHO, J. As ONG's: origens e (des)caminhos. *Lutas sociais*, São Paulo: NEILS, v. 13, nº14, p. 57-65, 2005.

DURANTI, A. *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press, New York, 1997.

ECKERT, P.; McCONNELL-GINET, S. Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community- Based Practice. *Annual Review of Anthropology*, V. 21, p. 461 – 490, 1997.

ECKERT, P. Communities of practice. *Encyclopedia of language and linguistics*. Elsevier, 2006.

FIGUEROA, E. *Sociolinguistic Metatheory*. Ed. Pergamon, 1994

GADOTTI, M. Educação Popular, Educação Social e Educação Comunitária: conceitos e práticas diversas cimentadas por uma causa comum. Revista *Diálogo: pesquisa em extensão universitária. IV Congresso Internacional de Pedagogia Social: domínio epistemológico*. Brasília: v. 18, nº 1, dez. 2012. p. 10 – 32.

GNERRE, M. *Linguagem, escrita e poder*. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HALL, S. *A indentidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HANKS, W. F. *Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin*. Org. Anna Christina Bentes, Renato C. Rezende, Marco Antônio R. Machado. São Paulo: Cortez, 2008.

HOBSBAWN, E. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWN, E.; RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9 -23.

HYMES, D. *Foundations in sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. New Jersey: University of Pennsylvania Press, 1974.

LIFSCHITZ, J. A. *Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes*. Estudos históricos. Rio de Janeiro. nº 38, p. 67 – 85, jul./dez. 2006.

LIMA, H. P.; HERNANDEZ, L. L. *Toques do Griô*. Editora Melhoramentos, São Paulo, 2010.

LYONS, J. *Semântica*. Trad. Wanda Ramos. Lisboa: Presença/Marins Fontes. 1980.

KOUROMA, A. *Homens da África*. Trad. Roberta Barni. Edições SM, São Paulo, 2009.

MARQUES, A. F. et al. EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA: promovendo a construção da cidadania no Bairro Ferradura Mirim. *Educação em revista*, Marília, v. 10, nº 1, p. 63 - 80, jan-jun 2009.

MARCUSCHI, L. A. O léxico: lista, rede ou cognição social? In: NEGRI, L.; FOLTRAN, M. J.; OLIVEIRA, R. P.(org.) *Sentido e significação*: em torno da obra de Rodolfo Ilari. São Paulo, 2004. p. 263 – 284.

MILANI, S. E. *Platão*: nomear é uma ação. *Revista Signo*, Santa Cruz do Sul, v. 36, nº 61, p. 31- 40, jul./dez. 2011.

MOREIRA, T. A. S. Um percurso historiográfico sobre o nome. *Artifícios – Revista do Difere*. Belém, v. 2, nº 3, p. 1 – 22, 2012.

OTTONI, P. R. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

PACHECO, L. *A Pedagogia Griô*: A reinvenção da roda da vida. Lençóis, BA, 2006.

PALACIN, L.; MORAES, M. A. S. *História de Goiás* (1722 – 1972). 4ª ed. Goiânia: editora da UCG, 1986.

PALACÍN, L. *O século do ouro em Goiás*. 3ª ed. Goiânia: Oriente: Brasília: INL: 1979.

PIMENTEL, S. V. *O chão é o limite*: a festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão. Goiânia, UFG, 1997.

QUINTELA, A. C. O topônimo “Goyaz”. *Signótica*, Goiânia, v. 15, nº 2, p. 153-172, jul./dez. 2003.

RAJAGOPALAN, K. *Nova Pragmática*: Fases e feições de um fazer. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

_____. *Por uma linguística crítica*. São Paulo: Parábola Editorial. 2ª ed. 2003.

SOUZA SANTOS, B. *Para um novo senso comum*: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1: *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2011.

SILVA, R. B. EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA: além do estado e do mercado? A experiência da campanha nacional de escolas da comunidade (1985 – 1998), 2001, tese de doutoramento, UNICAMP.

STRAWSON, P. F. Sobre referir. In: RYLE; AUSTIN; QUINE; STRAWSON. *Ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), p. 261 – 280, 1980.

TIBALLI, L. F. A. *A expansão do povoamento em Goiás – século XIX*. Goiânia, 1991. Dissertação – Mestrado em História – UFG.

WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico-filosófico* Investigações Filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbenkian. 2ª ed. 1996.

ZEMP, H. La légende des griots malinké. In: *Cahiers d'études africaines*. Vol. 6 N°24. 1966. (pp. 611-642). doi:10.3406/cea.1966.3084. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1966_num_6_24_3084)

SITES CONSULTADOS

www.cultura.org.br
<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/>
www.pontosdecultura.org.br
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u44344.shtml>
www.acaogrio.org.br
www.guaimbe.org.br
<http://www.dicionarioweb.com.br/aldeia/>

LEIS CONSULTADAS

Lei 10639/03
Lei 7716/89 (Lei da criminalização do racismo)
Lei 11465/08
Lei 12288/10
PL 1.786/2011 (Lei Griô Nacional)